أمواجٌ على الشّاطئ

مِن بحرِ العربيّة

د. تامر عبد الحميد أنيس



الطبعة الأولى
1439 هـ
2018 م

اسم الكتاب:	أمواجٌ على الشّاطئ
التأليف:	د. تامر عبد الحميد أنيس
موضوع الكتاب:	دراسة أدبية
عدد الصفحات:	**200** صفحة
عدد الملازم:	**12.5** ملزمة
مقاس الكتاب:	**24x17**
عدد الطبعات:	الطبعة الأولى
رقم الإيداع:	**2017/27393**
الترقيم الدولي:	**978-977-278-660-2**








elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com


01152806533 - 01012355714


إلى محبّي العربيّة
في كلّ مكان

على الشاطئ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

فالعربيّة بحرٌ زخّار، تضرب أمواجُه شطآن قاصديه، فتبعث فيهم حياةً جديدة ملؤها السرورُ بالعطاء، والتطلّع للنفع، والتلهّي بين ذلك بالزّبد، ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧].

ومثلي ممّن أحبَّ العربية، وعاش في رحابها تعلماً وتعليماً وبحثًا لا يفتأ يقفُ على شاطئها وِقفاتٍ، تصيبُه أمواجها فينتشي بلذّة الإنعاش من ثقلِ تكاليف الحياة، وتغريه بالولوجِ في عميق مائها، حيث يكمنُ الدرُّ كما قال حافظ:

أنا البحرُ في أحشائه الدرُّ كامنٌ فهل ساءلوا الغوّاصَ عن صدفاتي

وهذا الكتاب يضمُّ بعض تلك الوقفات التي اكتست ثوبَ المحاضرات العامة أحيانًا، والمثاقفات العلميّة أحيانًا أخرى، أقدمها لك– عزيزي القارئ– لعلك تجد فيها جديدًا نافعًا إن كنت محبًّا غير متخصّص، أو إشارة مثيرة لفكرك بحثًا أو نقدًا إنْ كنتَ محبًّا متخصّصًا، أو مُتخصِّصًا غيرَ محبٍّ.

والمحاضراتُ العامة في إعدادها وصياغتها تختلفُ عن الأبحاث الأكاديمية، التي يُلتزم فيها منهجٌ صارم من التوثيق والتّناول، إنّها مجال خِصب لاسْتنبات الأفكار والتأمّل العام، وتقديم التساؤلات، بالإضافة إلى تصوير الواقع وتوجيه المسار.

وقد تآلفتْ هذه الطائفة من الأمواج في أربعةِ جوانب من بحر العربيّة، استقل كلٌّ منها بباب من أبواب الكتاب.

أوّلُها **حياةُ العربية،** وفيه حديثٌ عن العربيّة في زمن يثورُ على كلّ ثابت بين دعوات الإصلاح الزائفة وقيم التغيير الحقيقي، وحديث آخر عن علاقة العربيّة بالثقافة الإسلامية وضرورتِها لترسيخ تلك الثقافة وتحقيق الوعي بها.

وثانيها **تراثُ العربية،** وفيه محاضرةٌ عن الأدب العربي وتراثه، تتناولُ أبرزَ مداخله ومعالِمه، وثانيةٌ عن حديث النّصّ من جهة مادّته تدورُ حول إجراء واحدٍ من إجراءات تحقيق النصّ وخدمتِه، وهو ما يعرضُه المحقّق في مقدّمة التحقيق، أو دراسةِ الكتاب من حديثٍ حول مادّة الكتاب المحقّق، وثالثةٌ أُلقيَت في معرض الكتابِ عن أستاذنا الجليل الرّاحل الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، وهو مِن أعلام درس العربيّة في عصْرنا. والحديثُ عن جهود العلماء وعطائِهم جزءٌ لا غنى عنه مِن تراثِ كلّ علم.

وثالثها **مهاراتُ العربيّة،** يضمّ محاضرتيْن أولاهما عنِ المهارات اللّغوية والأخطاءِ الشائعة، وأُخْراهما عن مهارات التّصحيح اللّغوي، وبينهما نسبٌ ظاهر.

وأمّا رابعُها فهو **علمُ العربية**، وفيه سُقْت ورقتين مِنْ رسالتي للماجستير والدكتوراه كنتُ قد عرضتهما في ورشة الدّراسات النحويّة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجازان الفل والكادي، بين أساتذةٍ أعزّاء، فرقت الأيامُ بين أجرامِهم لكنّها لم تفرق ودادتهم، ولم تبدّد ذكريات أوقات مباركة قضيناها معًا. وقد كانت الورقةُ الأولى عن مقوّمات الاستصحاب وصورِه، وهو إجراءٌ مهمّ من إجراءات الفكر النحوي، ودارت الثانية حوْل مفهومي العهدِ والتعريف عند نُحاة العربيّة، وأحسبُ الورقتين تقدّمان طريقةً طريفةً في النّظر والتّحليل والاسْتنباط.

هذا، وإني لأرْجو ألّا يثير هذا العملُ مكامنَ سخطِ القارئ الكريم إذا لم يقعْ منه موقعَ الرّضا والقبول.

واللهَ تعالى أسألُ أن ينفعَ به، ويجعلَه خالصًا لوجهه الكريم، وهو حسْبي ونعمَ الوكيل.

د. تامر عبد الحميد أنيس

١٢ من ربيع الأول ١٤٣٩هـ

٣٠ من نوفمبر ٢٠١٧م

البابُ الأوّل

في حياةِ العربيّة

العربيّة..
دعواتٌ للإصلاح، أمْ قيمٌ للتغيير؟ (١)

في واقع يموجُ بالثورة على كلّ الثوابت لا نكادُ نعدم مَنْ يثورُ لِلُّغَةِ ومَنْ يثورُ عليها أيضًا.

وقد شهدتِ العربيّة منذ مطالعِ القرن الماضي دعواتٍ إصلاحيّةً، مِنْ أشهرِها دعوةُ الشّيخ محمد عبده في مصر، ودعوة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تونس، كما شهدت- في المقابل- دعواتٍ أخرى لإحْلال العاميّة محلَّ الفصحى، وكتابتِها بالحروف اللاتينية بدلًا من العربيّة، كما صنع سلامة موسى وعبد العزيز باشا فهمي.

فما الذي يُمليه علينا الظرفُ التاريخي الذي نعيشُه تجاهَ لغتنا، هل العربيّة في أزمةٍ حقيقيّة علينا العملُ لتخليصها منْها؟ أم أنّها تعيش حياةً طبيعية كسائر اللّغات، ونحنُ الذين نضخّم الصغير، ونعظّم الحقير؟

دعونا- أولًا- نحدّد عن أيِّ عربيّة نتكلّم؟

وهنا، لا بدَّ أنْ نستحضرَ ما سطّره العالمُ الجليل الدكتور السعيد بدوي حول مستويات العربيّة المعاصرة في مصر منذُ أكثر من أربعين سنة؛ حيث قسّمها إلى

(١) مُحاضرة ألقيَت في احتفالية معهد المخطوطات العربيّة بالقاهرة بمناسبة اليوم العربي للغة العربية، الأحد ٨ جمادى الأولى ١٤٣٥هـ/ ٩ مارس ٢٠١٤م.

فصحى التّراث وهي فصحى تقليديّة غير متأثّرة بشيء، و**فصحى العَصر**، وهي فصحى متأثّرة بالحضارة المعاصرة، و**عاميّة المثقفين** المتأثّرة بالفصحى وبالحضارة المعاصرة معًا، و**عاميّة المتنوّرين** المتأثّرة بالحضارة المعاصرة دون الفصحى، و**عاميّة الأميّين** غير المتأثّرة بالفصحى ولا بالحضارة المعاصرة.

إنَّ إدراكَ قيمة اللّغة في عمومِها أمرٌ يشتركُ فيه العربي والعجمي، والمثقفُ والعامي، فكلُّ إنسانٍ يدرِك قيمةَ اللّغة؛ لأنّها الوسيلة التي بها يتواصلُ مع مَن حوله، ويتبادلُ معهم الأفكار والمشاعر، فيؤثر فيهم ويتأثر بهم، ويقضي حوائجَه الاجتماعيةَ والمعرفيَّةَ، فكيف يثور على لغته التي يعلمُ بالتّجربة أنَّها ضرورةُ حياة؟

لذلك ينبغي أنْ يكون واضحًا أننا نتكلّم عن العربيّة الفصحى بمستوييْها التّراثي الخالص والمعاصر، وحين نقول اللّغة العربيّة فإنّما نقصدُ المستوى الذي يلتزمُ بقواعد النحو والصرفِ الأساسية التي يعدُّ الخروجُ عليها لحنًا غيرَ مقبول.

وإذا كان وجودُ مثل هذه المستويات في العربيّة وغيرها أمرًا طبيعيًّا كما يقرّر علماء اللغة[1]، فإنَّ تقرير هذه الحقيقة مهمّ جدًّا؛ لأنّه سيميّز لنا بين مَنْ ينحازُ للعربيّة حقيقةً، ومَن ينحازُ ضدَّها وهو يزعم غيرَ ذلك؛ وسيجعلنا نحدّد المشكلات بدقّة، ونفكّر في حلّها بمنهجيّة، حتى لا نقعَ في مثل ما وقعَ فيه أحدُ كبار النّقاد المعاصرين حين تكلّم عن أزمة اللغة.

---

(١) راجع في ذلك:

– د. علي عبد الواحد وافي: علم اللّغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. التاسعة ٢٠٠٤م، ص١٨٤ وما بعدها، وفقه اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثالثة ٢٠٠٤م، ص١٢٥ وما بعدها.

– نفوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العاميّة، ص٣.

يقول الدكتور عبد الله الغذامي: إنَّ «الناسَ ظلَّتْ تُنْتِجُ اللّغة العربيّة الفصحى العصريَّة إرسالًا واستقبالًا، وإفهامًا وفَهمًا دونَ وسيطٍ نحويّ، وبالتالي عمَّ الشعورُ (غير المصرح به) بأنَّ النحو ليس شرطًا للفهم والإفهام، ممّا يفقدُه وظيفته في الشعور العام، وهذا ما يجعلنا في حال مُستمرةٍ من الطباق الثقافي»[١]، وهو يعني بالطّباق الثقافي «ما نشهدُه مِن حالة ازْدهار للغة العربيّة.. ويقابل هذا ما نعرفُه من شكوى عامة ومِن النحويّين خاصة، وهي شكوى تقول بانْحدار اللّغة وضياعِها بين أهلها؛ أي أنّنا أمامَ ازْدهار وانحدارٍ في مشهدٍ واحد، أحدُهما مشهدٌ واقعي والآخرُ معرفي»[٢].

إنَّ مَن يسمعُ هذا الكلام- مع ما فيه من ذِكْرٍ للنحويّين- لا بدَّ أنْ ينصرفَ ذهنُه إلى مستوى الفُصحى بدرجتيْه، لكنّه سيفاجأ بأنَّ الاستدلال على ازْدهار العربيّة قد ارْتكز على تتبّع مستوياتٍ مختلطة، وهذا الخلطُ لا يعني إلّا أنّنا بصددِ معالجةٍ غير علميّة على مستوى التّصور والمقدمات، والنتائج جميعًا.

فها هوَ النّاقد الثقافيّ الكبيرُ يرى أنَّ كلّ المخاوف التي روّج لها ذوو الاخْتصاص في اللّغة والنّحو، والمثقفون عمومًا من ضعفِ حالِ اللّغة العربية، وخطورة اسْتشراء العاميّات على ألسنة الناس وذوائقهم الأدبية، في عبارات تقنيطيّة، ومفردات تضخيميّة ورثائيّة- يرى أنَّ كل ذلكَ ليس له أيُّ علاقةٍ بواقع اللّغة العربية، يقول:

---

(١) د. عبد الله الغذامي: حال اللّغة العربيّة، كيف تعمل اللغة/ سؤال في ثقافة اللغة، ورقة مقدمة لمؤتمر (اللغة العربيّة وآدابها) جامعة السلطان قابوس، مسقط ٢، ٣/ ١٢/ ٢٠١٢م، المجلة الثقافية العدد ٣٨٨، ص١١.

(٢) السابق، ص١١.

«قَرْنٌ أو يزيدُ يكتظّ بالتّخويف على مآلِ العربية. وفي المقابل، فإنّنا نشهد أمرًا نقيضًا لذلك النّذير، ويخالفُ كلَّ مؤشّراته، والذي يحدث عمليًّا أنَّ قرنًا كاملًا أو يزيد كذلك مَرَّ في عصرِنا الحالي، ولم نشهد فيه أيّةَ علامةٍ على اهتزاز موقع لغتِنا، ولا على قيمتها بين الناس. بل هي في حالٍ من الازدهار المتّصل-كما تؤكّده الوقائع- ويكفي أنْ نسأل أنفسَنا عن حالِ اللّغة العربيّة مع مطلع القرْن الحادي والعشرين، وحالها التي كانت عليها في القرن التاسع عشر، وحينها سنرى أنّ الفاصل بين القرنين يشهدُ أنّ حال اللّغة قد تحسّنت بأفضلَ ممّا كانت الحالُ عليه في أي زمنٍ مضى. ويكفي أن يقارنَ المرءُ منّا حالة لسانِه الخاص به مع ألسنةِ أجداده القريبين لكي يرى- بأمّ عينه- كيف أنّ اللّغة صارتْ على لسانِه وعلى مسامعِه، وفي بيئته الثقافية المحيطة به بحالٍ لا مقارنةَ فيها مع كلّ ما سبق.

إذًا.. هل النذيرُ نذيرُ حقّ وحقيقة؟ وهل هو كاشفٌ عن خطرٍ داهِم مهدّد، أم أنّها حالةُ حنين شعري وتخييلي؟!..»(١).

فدليلُه الأوّل هو حالة لسانِ كلٍّ منّا الخاصّ به مقارنةً بلسان أجداده! وهو دليلٌ مُوهِم إذْ لم يقدّم لنا تفسيرًا للضمير في قولِه (منا) أيعني به المتخصّصين في العربيّة، أم المثقفين عمومًا، أم كلّ مَن ينتمي لبلدٍ عربي؟ لا ندري، وهذه التعميةُ مطلوبة؛ فإنّ التصريحَ بأحد الطوائف سيوقعُه في حَرَجِ تكذيبِ الواقع مباشرةً، حتى لو أرادَ طائفةَ المتخصّصين، وإنْ كانت عبارتُه لا تشي بذلك، ولو ادَّعى مُدَّعٍ أنَّ العربيّة لم تنحدرْ ولم تَرْقَ، وأنَّ في كلّ عصر فصاحةً وعيًّا لكانَ أقرب.

---

(١) السابق، ص١١.

ودليلُه الثاني هو بروزُ مساراتٍ جديدة للغة العربيّة، وانفتاح آفاقٍ واسعة أمام التعبير بها، ومثالُ ذلك في رأيه موقع تويتر! أجلْ موقع تويتر للتواصل الاجتماعي! ولكنْ ما وجهُ الاستدلال بهذا الموقع على ازْدهار العربيّة؟!

يُجيبنا الدكتور الغذامي بقوله: «في تويتر، سوف ترى كتائبَ من الكتبة فتياتٍ وفتيانًا، وكلُّهم يدخلونَ في لُعْبَةِ صناعة الإنْشاء بجهدٍ منهم وبأستاذيّة ذاتيّة؛ حيث ترى المغرِّدَ والمغرّدةَ يكتبان بقلمٍ حُرٍّ وبِفِكْرٍ مفتوحٍ وبصيَغٍ فرديّة وبكفاءة ذاتية. وكلُّ هذا هو صناعة حديثة في الإنْشاء، وفي التّفاعلِ اللّغويّ الحي والمباشر والسريع، ولقدْ راقبتُ مسارات اللّغة العربيّة بأصابعَ جيلِ تويتر على مدى عامٍ كامل (منذ ٢٥ / ٩ / ٢٠١١، وهو تاريخُ دخولي لتويتر) ورأيتُ فيها حدثًا يعيدُ حادثة العصر العباسي، من حيث توسّع مجالات إنتاج الخطاب وتفعيل إمكانات القوْل وتنويعها، حتّى لا تقف عند عقبة، ويتصاحبُ هذا مع سيولةٍ في اللّغة، في نجاحٍ مُذهل في صناعةِ ما نسمّيه- مصطلحيًّا- بالاقتصاد اللغوي، من حيث الاختصار والتّركيز وتوصيل الفكْرة بما لا يزيدُ عن مائة وأربعين حرفًا. وهنا، ينشأ نوعٌ مِن الخطاب يبدعُ في إيجازه ويصلُ للكلّ في لغته التواصليّة والتفاعليّة الحيّة والمباشرة والواضحة. وهذا تطوّر نوعيٌّ في الخطاب يأتي من النصّ القصير المركّز والمؤدّي لأغراضٍ تواصليّة، لا تُحصر في تنوّعها وتجريب المهارات الفرديّة فيها»[١].

وكلُّ هذا كلامٌ جميل، وشعورٌ طيّب تجاه جيلٍ من شباب المغرّدين والمغرّدات، ولكنّه في ميزان النّظر العلمي لا يدلّ على شيء ممّاً أريدَ له أنْ يكون دليلًا عليه، فإنْ

(١) السابق، ص ١٢.

كان حديثُه ينصبُّ على اللّغة الفصحى فيلزمُ لكوْن هذا دليلًا على ازْدهارها أنْ يكونَ هؤلاء الكتّابُ جميعًا مُلتزمين بمستوى الفصحى في تغْريداتهم، وهو ما لا يستطيعُ أحدٌ أنْ يزعمه، قد يكونُ الكلام مكثّفًا موجزًا، لكنه عاجٌّ باللّحن، فهل هذا هو الازدهارُ الذي نرْجوه للعربية؟

دليلٌ ثالثٌ ساقَه الدكتور الغذامي وهذه المرّة من جانب المُتلقين؛ حيثُ يرى استغناءَهم عنْ قواعد النّحو والصرف؛ لأنّهم قادرونَ على الفهْم الدّقيق بدونها، فقد طرحَ على مجموعةٍ من أساتذة الجامعة وبعض الطّلبة آيتيْن كريمتيْن، هُما قولُه تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقولُه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ [مريم: ٣٤]، فوجد أنّهم فهِموا مِن الآيتيْن معنى لا يقلّ عمقًا عمّا ذكَره المفسّرون دونَ أن يلتفِتوا إلى النّحو والإعراب! وإذًا، فالفهمُ المستقيم لا يحتاجُ إلى النحو[١].

وسأتركُ لكم الحكمَ على هذه التجربة الطريفة! علمًا بأنَّه لم يذكر لنا نصَّ إجابةٍ واحدةٍ ممّن استقرأ قولَهم، نازعًا بذلك فتيلَ التقويم المَوضوعي لها.

اللّغة العربيّة- في رأيه- مُزدهرةً بسبب كثرةِ اسْتعمالها على الشّاشات الثلاث بحسبِ تعْبيره؛ الفضائيّات، والجوّال، والحاسوب.

وينتهي إلى نتيجةٍ حتميّة، وهي «أنَّ اللّغة بخير، ولكنّ النحويّين ليسوا بخير، وأنتَ- عادة- إذا رأيتَ الشعبَ بخير، ولكنْ ساستُه ليسوا بخير؛ فاعلمْ أنّ العلّة في السّاسة، وكذا سنقول إنّ العلّة في النحويّين، ومنذُ أنْ سنّ المرحوم مصطفى

(١) انظر: السابق، ص ١٣.

جواد بدعةَ (قلْ ولا تقل)، وجعلها برنامجًا إذاعيًّا يضعُ شروطًا على اللّسان اللغوي؛ ونحن في لعبةِ القط والفأر مع أهل التّخصّص الذين يريدونَ الحجرَ اللّغوي، ويقصرون الناس على صيغ سَماعية أو قياسيّة عامّة، ويمنعونَ اللّغة مِن أن تصنعَ صيغَها وتجدّد نفسَها بتعابيرَ مُبتكرة تجاري شرطَها العصري، وهذه علّة اصْطنعها أهلُ التخصّص لكي يُقيموا شرطَهم الثقافي، ويتّخذوا له عللًا مُصطنعة مِنهم، ومِن عنْدهم»[1].

ولا أجدُ في الردّ على هذه النتيجة خيرًا مِن عبارة القانونيّين (ما بني على باطلٍ؛ فهوَ باطل)، فالرجل لم يقدّم لنا في طولِ ورقَتِه وعرضِها تحديدًا للمستوى اللّغوي الذي يتكلم عن ازدهاره، ولم يقدم لنا نماذج حقيقية من هذا المستوى غير المحدد أصلا مقيسةً كميًّا بما يدل على هذا الازدهار، لكنه قدم لنا نموذجًا رائعًا من اضطراب التناول نتبين من خلاله ضرورة تحديد المستوى اللّغوي الذي نتكلّم عنه حين نتحدّث عن اللّغة العربية.

وفي إطار نمطٍ مُماثل منَ الخلط، دعا أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وعبد العزيز فهمي- من قبْل- إلى استبدال العاميّة بالفصحى واستبدالِ الحروف اللاتينيّة بالحروف العربيّة في الكتابة، في إطار الدّعوات الإصلاحيّة والنّهْضوية، ولكنَّ إدراكَ المثقفين للمستوى اللّغوي الذي ينبغي الحفاظُ عليه، كان فاضحًا لمثل هذه الدّعوات، فهذا الشيخ أحمد شاكر يقول عنِ الأخير: «أثارَ حضرة صاحبِ المعالي عبد العزيز فهمي باشا فتنةً شَعْواء، يحاربُ فيها لغةَ العرب، ويسعَى لتمْزيقها، ثمّ يُحاول أن يَظهَرَ للنَّاس في ثوبِ نصيرِها المدافعِ عنها»[2].

(١) السابق، ص ١٢.

(٢) أحمد محمد شاكر: الشرع واللّغة، دار المعارف بمصر، د.ت، ص٨.

أمّا سلامة موسى فقد سوَّغَ دعوتَه بأنَّ اعتياد الحروفِ اللاتينية يعينُ الطّلّاب على تعلّم اللغات الأوروبيّة، ومعرفة الأصول القديمة للمفردات التي تشكّل الاصطلاحاتِ العلميّة، وهو أمرٌ لا غنى عنْه من وجهةِ نظره لإحْداث نهضةٍ علميّة وصناعية[١].

إنَّ هؤلاء القوم- إذا تجنّبنا الطعنَ في النوايا- يتكلّمون عن لغةٍ أخرى غيرِ التي نتكلّم عنها ونبحثُ في مشكلاتها، ونسعَى لإصلاح أحْوالها.

ثُمَّ ننتقلُ إلى الطرفِ الآخر؛ حيث دعواتُ الإصلاح ممّن يقصد بدعوتِه تحريرَ الفصحى من عوائقِ انْتشارها على الألسُن والأقلام.

وتبرزُ هنا رؤيةُ الشيخ محمد عبده الإصلاحية، ولها ثلاثة جوانب: أحدُها إصلاحُ أساليب العربية، والثاني إصلاحٌ في التعليم بإعداد المعلّم الجيّد، والثالث إصلاحٌ في البحث العلمي.

فأمّا الأوّل فيقول عنه: «هو إصلاحُ أساليب اللّغة العربيّة في التّحرير، سواء كانَ في المخاطبات الرسميّة بين دواوين الحكومة ومصالحِها، أو فيما تنشرُه الجرائد على الكافّة مُنْشَأً أو مترجَمًا من لغاتٍ أخرى، أو في المُراسلاتِ بين الناس، وكانت أساليبُ الكتابة في مصر تنحصرُ في نوعيْن، كلاهُما يمجُّه الذوقُ، وتنكرُه لغةَ العرب:

الأولُ: ما كان مُستعملًا في مصالح الحكومة وما يُشبهُها، وهو ضربٌ- مِن ضروب التأليف بين الكلمات- رثٌّ خبيثٌ غيرُ مفهوم، ولا يمكنُ ردّه إلى لغةٍ

(١) انظر: سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، ص١٣٩.

مِن لغات العالم، لا في صورته ولا في مادّته، ولا يزالُ شيء من بقاياه إلى اليوم عند بعضِ الكتاب مِن القِبط، ومَن تعلّم منهم، غير أنّه- والحمدُ لله- قليل.

والنوعُ الثاني، ما كان يستعملُه الأدباءُ والمتخرجون من الجامع الأزهر، وهو ما كان يُراعَى فيه السجعُ وإنْ كان باردًا، وتلاحظ فيه الفواصلُ وأنواع الجناس، وإنْ كان رديئًا في الذّوق، بعيدًا عن الفهْم، ثقيلًا على السّمع، غيرَ مؤدٍّ للمعنى المقْصود، ولا مُنطبق على آداب اللّغة العربية، وهو وإنْ كان يمكنُ ردُّه إلى أصولِ اللّغة العربيّة في صورته، لكنّه لا يُعَدُّ مِنْ أساليبها المرضِيَّة عند أهلها، ولا يزالُ هذا النوعُ موجودًا في عباراتِ المشايخ خاصّة.

ثمّ وردَ علينا في أخْريات الأيّام ضربٌ آخرُ من التعبير كان غريبًا في بابِه، وهو ما جاءنا مِن الأقطار السوريّة في جريدتي الجنّة والجنان، المُنشأتين بقلم المُعلم بطرس البستاني، وهذا الضربُ كان يُعَدُّ مِنْ غرائبِ الأساليب، وبه أُنشِئت جريدةُ الأهرام في مصر، وقد مُحِيَ أثرُه، والحمدُ لله»(١).

وأمّا الجانبُ الثاني، فقد دعا محمد عبده إلى إصلاح تعليم اللّغة العربية، وأشادَ في هذا الصّدد بمدرسةِ دار العلوم بعدَ نشأتها بحوالي خمسة عشر عامًا، منبّهًا إلى عدّة إجراءات كي تستكملَ الوضع الأمثل لها.

وأمّا الجانب الثالث، فقد «كان يرى أنَّ اللّغة العربيّة بحاجةٍ إلى إصلاح آخر فوقَ إصلاح التعليم لفنونها وآدابها، وإتقان الكتابة والخطابة فيها،...، مِن تأليف المَجامع لوضْع المَعاجم اللّغويّة وتاريخ تطور اللّغة، وما دخلَ فيها مِن اصْطلاح

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١/ ١١

ومعرب وغيره، والمَعاجم العلميّة، وفلسفة البيان والانتقاد»[١]، ويحكي عنْه تلميذُه رشيد رضا أنّ هذا النوع من الإصلاح يحتاجُ إلى عملٍ جادّ لمدة خمسين سنة حتى نصلَ إلى شأوِ الفرنسيّين فيه[٢].

وفي تونس الخضراء تبنّى العلّامة **محمد الطاهر بن عاشور** في كتابِه (أليس الصبح بقريب)، دعوةً لإصلاح اللّغة على ألسنةِ النشء تقومُ على إنشاءِ «مدرسة خاصّة لتعليم اللّغة يدخلُها التّلامذة في صغر السنّ فيؤدّبون على النّطق بالعربيّة الفصحى بوجهٍ عملي تمريني بمساعدة أساتذةٍ ذوي علمٍ وثيق باللّغة، ويلقنّون أشعارَ العرب وخطبهم، ومعانيَ القرآنِ وألفاظه، ويجنبونً السّقَط من شعْر المولّدين من جهة الألفاظ، أو مِن جهة الآدابِ ومكارم الأخلاق»[٣].

ولعلّ بعضَ هذا تحقّق الآن فيما يُعرف بروْضة الفصحى.



دعونا الآنَ نتركُ الحديثَ عن تلك الدعوات القديمة لننْظر في فحْوى السّؤال الذي طرَحناه في البداية: هل تعاني العربيّة الفصحى من مُشكلات؟ وما هي هذه المُشكلات؟ وكيف نعالجُها ونتخلّص منها؛ كي تأخذَ الفصحى مكانتَها اللائقة بها؟

---

(١) السابق، ١/ ٩٢٦.

(٢) السابق، ١/ ٩٢٦.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، دار سحنون- تونس، ودار السلام- القاهرة، ط. الأولى، ٢٠٠٦م، ص١٨٨.

الواقعُ أنّنا كثيرًا ما نسمعُ المهتمّين بشأن اللّغة يتكلمون عن مُشكلات اللّغة العربيّة، أو أزمة العربيّة المعاصرة، حتى صارَ الأمرُ كأنّه مسلمةٌ من المسلّمات العصرية، ويمكنُ أن نجمعَ أبرز القضايا التي تتداولُ في هذا الإطار في المجموعاتِ الآتية:

١ـ **الفصحى والعاميّة**، والإشكالُ هنا من جهتيْن:

أـ ازدواجية اللّغة وما يستتبعُه من صعوبةِ إتقان الفصحى نظرًا لأنّها في الغالب تكونُ لغةَ كتابة لا لغةَ حديث، مع أنّ الأصل في اللّغةِ الشفاهيّةُ.

ب ـ تغوّل العاميّة على الفصحى، وحلولُها محلّها في المواطن التي يفترض فيها أنْ يكون النفوذُ للفصحى وحدَها، كالمكاتبات الرسميّة، والمقالات الصحفية، والأعمال الأدبية، والمحاضرات العلميّة والعامة، والخطابات السياسية، ونشرات الأخبار، ونحو ذلك.

٢ـ **العربيّة والتعليم**، وللإشكال في هذه القضيةِ جانبان أيضًا:

أ ـ مُشكلات تعليم العربيّة والصعوبات التي تواجهُ الدّارسين لها، والشكوى من قواعدِ النّحو والصرف، وكثرتها وتداخلها، وهل نعلمُ اللّغة من خلال النصوص، أو المهارات، أو القواعد؟

ب ـ مشكلةُ تعليم العلوم الرياضية والتجريبية باللّغات الأجنبية، وانتشار مدارس اللغات، والمدارس الدوليّة، حتى إن الأزهر نفسَه أصبح به أزهرٌ عربيّ وأزهرُ لغات! وأثرُ ذلك على التّصور والفهمِ من جهة، وعلى الهويّة والانتماء من جهةٍ أخرى.

١ـ **العربيّة والعلم الحديث**: هل تستطيعُ العربيّة أن تعبر عن المُنجَز الحضاري الحديث، مع أنّه أنجزَ في بيئاتٍ لغويّة مُغايرة، وهل نتعاملُ معه عن طريق التّعريب أو الترجمة، أو نلجأ لدراسةِ هذه العلوم بلغاتٍ أجنبية؟

٢ ـ **ضعفُ الأداء اللغوي**، وكثرةُ اللّحن حتى عند الطلاب المتخصّصين في اللّغة العربية، ومدرسيها، بله غيرَ المتخصّصين، مع أنَّ المفترض أن يتقنَ الطلاب مهارات الأداءِ بالفصحى معَ انتهاء المرحلةِ الثانوية، ولكنّ الواقع بعيدٌ جدًّا عن هذا التّصور، إذْ تكثر أخطاءُ المتكلّمين بالفصحى في مستوياتها الصوتيّة، والصرفية، والنحويّة، والدَّلالية.

٣ـ **تراجعُ العربيّة في المظاهر العامّة أمام اللغات الأجنبية**، أو ما سمّاه أستاذُنا الدكتور فتحي جمعة بظاهرة **الاسْتعجام**، ونعني بالمظاهر العامّة أسماءَ الأماكن العامّة من حدائق، ومتنزهات، ومدارسَ، وطرقٍ، وشركات، وأسماء العلامات التجارية أو المحال التجارية التي غزتْها الحروف اللاتينية والأسماء الأعجمية، بالإضافةِ إلى إقْحام الكلمات، وأحيانًا الجُمل والفقرات الأعْجميّة في الحديث اليومي.

٤ـ **الشعورُ السلبيّ مِن أبناء اللّغة تجاه لُغتهم**، كما يظهرُ في صورةِ مدرس اللّغة العربيّة في الأعمال السينمائية والتلفزيونية. وفي اعتقاد كثيرٍ من الناس أنَّ استعمال بعض الكلماتِ الأعجميّة علامةٌ على التحضّر والرقي في السلم الاجتماعي، هذا إلى إهْمالها والعزوف عن تعلّمها وإتقانها؛ لأنّها لا تعين غالبًا على تحصيل وظائفَ مرموقةٍ بخلاف اللّغات الأجنبية.

وليستْ هذه القضايا بالأمر الجديد، فلاشكَّ أنَّنا كلَّنا أو جلَّنا قد سمعَ بها، أو قرأ عنها أو شُغِلَ بها زمنًا، فهي قضايا مطروحةٌ منذ أكثر من قرنٍ من الزمان، لكنَّ الغريبَ أنّنا مازلنا نطرحُها إلى الآن، لا على أنّها تاريخٌ يُحكى ويُلْتَمَسُ منه العِبَر، بل على أنّها واقعٌ مَعِيش، نحاول أنْ نعالجَه بما يحقّق مصلحة العربيّة وأمتها!

ولا شكَّ أنَّ هناك الكثيرَ من الدعوات والدراسات والمؤتمرات التي أقيمتْ حول هذه القضايا والمشكلات سعيًا لإيجاد حلولٍ لها، وقُدِّمَت العديدُ من التّوصيات في هذا الاتّجاه، ويكفي أنْ نعرف أنّ لغة الطفل وحدَها في مرحلتيْ رياض الأطفال والابتدائية حَظيتْ في الفترة مِن ١٩٩٥-٢٠٠٧م بحوالي (١٣٦) رسالة ماجستير ودكتوراه في الجامعات المصريّة فقط مع جامعة السلطان قابوس، بحسبِ الدّراسة المسْحيّة التي أعدّها المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية التابع للمجلس العربي للطفولة والتّنمية.

أريدُ أنْ أقول: إنَّ المتخصّصين في علوم العربيّة والدراسات التربويّة تكلّموا كثيرًا ودرسوا ووصَّوْا، ولكنَّ الواقع لم يتغيَّر، فمازلنا نشْكو منْ ضعف الأداءِ ليس لدى التلاميذ فحسب، بل أيضًا لدى المُذيعين، والممثّلين وعامّة المثقْفين، حتى إنّنا نفجع أحيانًا ببعض ذوي المكانة وهُم يُخطئون أخطاءً قميئة لا تليقُ بمكانتِهم فضلًا عن أنْ تليق بمُتَعلّم، ومازال الطلابُ يشتكونَ مِن صعوبة النحو، ومازالت الكلماتُ الأعجميّة والحروف اللاتينية تغزو الشوارع والألسنة، بل زادَ الأمرُ بأنْ غزتِ العاميّةُ لغةَ الكتابة في كثيرٍ من الصحف والمجلات.

فما الحلّ؟

يقولُ الدكتور السعيد بدوي، في مقدّمته للطبعة الثانية من كتابه: (مستويات العربيّة المعاصرة في مصر، بحث في علاقة اللّغة بالحضارة): «إنّ الربيع العربي.. الذي بدأتْ بشائرُه، والذي تدلّ الدّلائل القاطعةُ على أنّه لن يتوّقف حتى تتفتّح الأزهار ويمتلئ الحَبُّ وتنضَج الثمار- هذا الربيعُ العربى لا بُدَّ مِنْ أَنْ يتفتّحَ بجانبه ربيعٌ لُغَوِيٌّ عربي مكافئ».

وفي هذه العبارة الأخيرة، تكثيفٌ مستوعبٌ لمفاتيح الحلّ.

نعمْ، لا بُدَّ لنا من ثورةٍ تعيدُ تشكيلَ الخارطة اللّغوية في وعْينا وفي واقعنا، وحقيقةُ هذه الثورة لا تكمنُ في مسائلَ جزئيّة مِنْ مِثْلِ تيسير النّحو، والعنايةِ بالمَهارات اللغويّة في تعليم العربية، وإعادةِ النّظر في طريقةِ دراسة القِراءة والنّصوص الأدبية، ولا تكمنُ أيضًا في دعوات جزئيّة للعناية بالعربيّة، والحفاظ عليها، والتزام الفصحى في مواطنها، ولا تكمنُ كذلك في برنامَجٍ هنا أو ندوةٍ هناك، فكلُّ هذه الأمور على أهميّتها مجردُ إرْهاصات وآلياتٍ يعمل عليها المختصّون من علماء اللّغة والتربية والاجتماع، ولكنَّ حقيقةَ الثورةِ في رأيي تتمثّل في جدليّة من ثلاث خُصْلات لا تتمّ إلّا بها:

الأولى: رغبةٌ سياسية راسخةٌ في أنْ تنهض أمتنا من كبوتِها التي طالتْ، وتترك موقعَها الأثير في العالم الثالث، وتقرّر أنْ تكون مِن دولِ العالم الأول، وحينئذٍ ستتخِذُ الإرادة السياسيّة من الوسائل ما يُعينها على تحقيقِ هذا الطّموح، وستعملُ على بثّه في عقول أبناءِ الأمّة العربيّة، وقلوبها مُستعينة على ذلك بإعلامٍ مؤثّر، وتعليم موجِّه.

الثانية: نهضةٌ علميّة أصيلة، لا تكتفي بنقل النِّتاج العلمي الغربي والشرقي واسْتهلاكه، بل تنزلُ إلى مضمارِ الاكتشافات والاختراعات العلميّة والنظريات المنهجيّة، حتى تنافسَ بنِتاج أصيلٍ غيرِ مُسْتَوْرَد ما لدى الآخرين، وتحرصَ على التَّفوق عليه، حينئذٍ سيكون لنا حياةٌ ورؤى يسعى إليها غيرُنا.

الثالثة: وعيٌ عامّ بقيمة اللّغة العربيّة الفصحى، يَقَرُّ في ضمير الإدارة السياسيّة فتُسَخِّرُ ما لديْها من إمكاناتٍ لنقله إلى الشعوب العربيّة، وتحويله إلى عقيدةٍ راسخة، تملأ كيانَها، حتى تدركَ أنَّ الحفاظَ على بقائها، وتقدّمها، واستقرارها، ووحْدتها رهينٌ بالحفاظِ على العربيّة واحترامِها.

حينئذٍ- وحينئذٍ فقط- ستنحصرُ تلك المشكلات في دوائرَ بحثيةٍ ضيّقة، ويختفي من الجدلِ الثقافي كثيرٌ من النّقاشات والدعوات التي سبقَ طرفٌ منها، وذلك لأنَّ التربةَ الجديدة لن تقبل إلّا البذورَ الصالحة للنمو والازْدهار.

هذه هي الثورةُ الحقيقية من وجهة نظرنا، فعزّة الشعب العربي واعتزازه بلغتِه يستتبعُ- بالضرورة- رفعةَ شأن هذه اللّغة، على ألسنة أبنائها من جهة، وبين لغات الشعوب الأخرى من جهة ثانية، وإذا كان حافظ إبراهيم يقولُ في قصيدته المَشهورة (اللغة العربيّة تنعي حظّها بين أهلها):

أرَى لِرجالِ الغَرْبِ عِزًّا ومَنْعَةً وكَمْ عَزَّ أَقْوامٌ بِعِزِّ لُغاتِ

أتَوْا أهْلَهُمْ بالـمُعْجِزاتِ تَفَنُّنًا فَيَا لَيْتَكُمْ تَأْتونَ بالكَلِماتِ

فإنّني أرى أنَّ عكسَ القضية هو الصّحيح، وأنَّ عِزَّ اللّغة بين اللغات بعزِّ قومِها بين الأقوام، وأنّهم لمَّا أتوْا أهلَهم بالمعجزات شاعتْ لغاتُهم وانْتشرت، وأقبلَ على

تعلّمها القاصي والدّاني، ولا فائدةَ من الإتيان بالكلماتِ دون العمل الجادّ المحرَّرِ من إسار التقليد- على إيجادِ مَدْلولاتٍ لتلك الكَلمات.

ولا يعني هذا بحالٍ مِن الأحوال أنَّ العامية ستختفي وتحلّ محلّها الفُصحى؛ لأنَّ هذا- أصلًا- ليسَ غرضًا واقعيًّا ولا علميًّا، فأمّا أنّه غير واقعيّ فلأنَّ اللّغةَ لا تُفرضُ على الناس فرضًا، وإنّما تكتسبُ من السماع والمُشافهة في البيئة اللغويّة أو بالتعلّم، والأمرُ الأول غيرُ متاح اليومَ للفُصحى، والثاني من العسير جدًّا تحقيقُه للكافّة، وأمَّا أنَّه غيرُ علمي فلأنَّ للّغات سُنَنًا في تطوّرها وتشعّبها إلى لهْجات، فلو فرضْنا أنّنا تمكّنّا من جعْل الفُصحى لسانَ عامّة الشعوبِ العربيّة في حياتهم اليومية، فإنَّ هذه السُّنَنَ سوف تجري عليها عاجلًا أو آجلًا، ويعودُ بها الحالُ إلى الانقسام والتّشعّب إلى عدّة لهجاتٍ محلّية[1]، لكنَّ المرادَ أنْ تحتفظَ الفصحى بمَجالاتها ومَكانتها في نُفوس العامة، وأنْ يكون كلُّ متعلمٍ مِن الأمّة قادرًا على الأداءِ الصحيح بها، وهذا القَدْرُ ليسَ عسيرًا.

كما لا تعني تلكَ الجدليّةُ العزوفَ عن تعلّم اللغات الأجنبية في عالمٍ أصبح- كما تقول العبارة المبتذلة- كالقرية الصغيرة.



وحتى يتحقّق لنا ذلك الحُلم، علينا أنْ نُذَكِّرَ به في كلّ مُناسبة، وأنْ نستعدَّ بالإصْلاحات الجزئية لكلّ ما يتّصل باللغة العربيّة في مجال المُمارسة، وفي مجال التعليم، وفي مجال البحث العلمي.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: د. علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص ١٢٤، ١٢٥.

- **في المُمارسة:** [وضعُ اللّغة في الصحافة والإعلام- وضعُ اللّغة في المكاتبات والمراسلات الحكومية- في الحياة اليومية].

- **في التعليم:** [الاهتمام بالمهارات اللغوية في المراحل الأولى- دعمُ الوعي بأهمية العربيّة عند الدارسين، من خلال الأنشطة الطلابية- اختبارُ قدرات لطلاب اللّغة العربية، في المرحلة الجامعية- نشرُ المعاهد التي تعنَى بتعليم العربيّة].

- **في البحث العلمي:** [تقويمُ النظريات اللغويّة الوافدة- استنطاقُ التراث اللّغوي- وضعيّة تحقيق التراث].

وأخيرًا، علينا أنْ نتذكّر قولَ طه حسين وهو يعرضُ لمشكلة العربيّة مع أهلها: «إذا كان المتكلّمون باللّغة العربيّة تنقصُهم الحياة، فلا عيبَ على اللّغة ألّا تحْيا، وإذا كانت تنقصُهم المرونةُ فلا عيبَ عليها ألّا تكونَ مَرنة؛ لأنَّ اللّغة العربيّة ليست شيئًا يعيشُ في السماء، أو يعيش في الجوّ، بل هي شيءٌ يعيشُ في النفوس والقلوب، وتنطقُ به الألسن، شيءٌ ملازمٌ للأحْياء يؤدي ما في نفوسهم..

والشيء الذي لا شكّ فيه أنّ ضعف اللّغة العربيّة لم يثبتْ إلى الآن، وإنّما الذي ثبتَ هو ضعفُ المتكلّمين بها؛ لأنّ المتكلمين بها جاهلون، لم يكنْ عندَهم علمٌ فلم يكنْ فيها علمٌ، ولم يكنْ عندهم حياةٌ ففقدت اللّغةُ الحياة، وجمدتِ اللّغة لأنّ المتكلّمين بها أصابَهم الجمود، فجمدَتِ اللّغةُ بجمود أصحابِها»[(١)].

والله الموفِّق والمستَعان.



(١) مجلة مَجْمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، العدد ١١، ص ٩٤.

اللغةُ والثّقافة الإسلامية (١)

إنَّ دورةً في الثقافة الإسلامية لا يصحُّ أن تخلو مِن حديثٍ كاشف عن عمْق العلاقةِ بين اللّغة والثقافة.. بين العربيّة والثقافة الإسلامية؛ لأنّها علاقةٌ متجذّرة على مستويات التشكّل، والتّشكيل، والإشكال، وحتى نبتعدَ عن غموضٍ غيرِ مقصود؛ فإنّني أعني بالتّشكل.. تشكل الثقافة الإسلامية في ذاتها، وبالتّشكيل تشكيل وعي المتلقي لتلك الثقافة فردًا ومجتمعًا، وبالإشْكال كلّ ما يتّصل بتلك الثقافة من إشْكالات تنشأ نتيجةَ تشوّش الوعي، أو الاحْتكاك بثقافات مغايرة.



١ - معالمُ التشكّل والتّشكيل:

فأمّا جانبُ التشكّل والتّشكيل فهناك ثلاثُ قضايا تتعلّق به، لا بدّ أنْ تكونَ واضحةً في الأذهان، ماثلةً أمام الأعين.

وأوْلَى تلك القضايا هي أنَّ اللّغة مكوِّن أصيل من مكوِّنات الثقافة، وهناك اتجاهان في تعريفِ الثقافة «أحدُهما ينظرُ للثقافة على أنّها تتكوّن من القيم والمعتقدات، والمعايير والتفسيرات العقلية، والرّموز، والأيْديولوجيّات، وما شاكَلها من المنتجات العقلية، أمّا الاتجاه الآخر فيرى الثقافةَ على أنّها تشيرُ إلى النّمط

---

(١) مُحاضرة ألقيَت بمكتبة المستقبل بمصر الجديدة، يوم الثلاثاء ١٦/ ٨/ ٢٠١٦، ضمن دورة «الثقافة العربيّة والإسلامية» بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية.

الكلي لحياة شعبٍ ما»[1]، وذلك النّمط الكلي يتضمّن أنماطَ العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وتفاعلها مع التحيّز الثقافي المتمثّل في القيم والمعتقداتِ المشتركة، وإذا كان الاتجاهان أقربَ إلى التّكامل منهما إلى التّقابل؛ فإنَّ الثقافة فيهما تشكّل طبيعةَ رؤية أصحابها للعالم والميتافيزيقا من جهة، وتميِّز أبنائها عن غيرهم مِن أصحابِ الثقافات الأخرى مِن جهةٍ ثانية؛ فهي مفتاحُ الإجابة عن سؤال (ما هو المجتمعُ الفلاني؟) أو (ما هو الشعبُ الفلاني؟) أو (ما هي الأمّة الفلانية؟) ومِن عبارة (ما هو) نُحتَت كلمة (الماهية)، التي تستعملُ بمعنى حقيقةِ الشيء، ومِن عبارة (هو كذا وكذا) جاءت كلمةُ (الهُوِيَّة) التي تعني كلّ ما يُميز فردًا من الأفراد، أو مُجتمعًا من المُجتمعات عن غيره. ومِن هنا تبرزُ اللّغة بوصْفها مكوّنًا مائزًا من مكوّنات الثقافة والهويّة.

ويرى الأستاذ محمود شاكر أنَّ اللّغة هي وعاءُ المعارف جميعًا، وأنَّ الثقافةَ هي ثمرةُ المعارف جميعًا، «وهي في أصلِها الراسخ البعيد الغور؛ معارفُ كثيرةٌ لا تُحصى، متنوّعة أبلغَ التنوّع لا يكاد يُحاط بها، مطلوبةٌ في كلِّ مجتمع إنسانيٍّ للإيمان بها أولًا عن طريق العقل والقلب، ثمّ للعمل بها حتّى تذوبَ في بُنيان الإنْسان وتجريَ منه مَجرى الدَّمِ لا يكادُ يُحِسُّ به، ثمّ للانتماءِ إليها بعقله وقلبه وخياله انتماءً يحفظه ويحفظها مِن التفكّك والانْهيار، وتحوطُه ويحوطُها حتى لا يُفضيَ إلى مفاوز الضياع والهلاك»[2].

(١) نظرية الثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢٣، ص٢٩.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص٢٨.

وهذا يعني أنَّ اللّغة وعاءُ الثقافة، وعلى هذا التّصوّر فلا انفصالُ بين اللّغة والثقافة أيضًا، فكما أنَّ الموعى لا ثباتَ له بغيْر الوعاء، فكذلك الثقافةُ لا تحتفظُ بكيْنونتِها من غيْر اللّغة، وكما أنَّ السائلَ يتشكّل بشكل الوعاءِ الذي يصبّ فيه؛ فكذلك الثقافةُ تتشكّل بخصائص اللّغة التي تنتمي إليها، ويؤكّد الأستاذ شاكر هذا الاتّصال بقوله: «وذلك لأنَّ الثقافة واللغة مُتداخلتان تَداخلًا لا انْفكاكَ له، ويترافدان ويتلاقَحان بأسلوبٍ خفيٍّ غامض كثيرِ المَداخل والمخارج والمَسارب، ويمْتَزجان امْتزاجًا واحدًا غيرَ قابلٍ للفصل، في كلِّ جيلٍ من البشر، وفي كلِّ أمّةٍ من الأمم، ويبدأ هذا التّداخل والتّرافد والتّلاقُح والتّمازج منذُ ساعة يولد الوليدُ صارخًا يتلمَّسُ ثديَ أمِّه تلمُّسًا، ويسمَعُ رجعَ صوتها وهي تُهَدْهِدُه وتُناغيه»[1].



وهنا، تأتي ثانيةُ قضايا التشكّل والتّشكيل، وهي أنَّ كل لغةٍ لها أثرٌ ما في تصوّر العالم لدى أبنائها، مبني على علاقةٍ راسخة بين اللّغة والفكر.

والعلاقةُ بين اللّغة والفكْر ذاتُ جانبيْن أساسيّين، أحدهما: أنَّ اللّغة **وسيلةٌ للتعبير** عن الفكر، والفكرُ من هذه الزاوية لا يقصدُ به حركة الذّهن في المعقولات، بل كلّ معنى يقومُ في نفس الإنسان، ويريدُ نقلَه إلى غيره، كما يقول ابنُ جني: «اللغةُ أصواتٌ يعبّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم».

والجانب الثاني: أنَّ اللّغة **وسيلةٌ للتفكير**، فنحن نفكّر باللغة غالبًا، بالكلمات والجُمل، إذا دخلت المطبخَ مثلًا لتُحضر شيئًا ثمّ نسيتَ ما تريد، تظلّ واقفًا تحاولُ

(١) السابق، ص٦٨، ٦٩.

أن تتذكّر، وفجأةً تقفز في ذهْنك كلمة (ملح) فإذا بك تدركُ ما تُريد، هذه اللّحظة- لحظةُ حضور الكَلمة في الذهن- هي لحظة التذكّر، هل جرّبت أن تتذكّر شيئًا نسيتَه من غيْر أن يحضرَ اللّفظ الدالّ عليه في ذهْنك؟ نعم، يمكنُ أن يتحقّق التذكّر عن طريق الصورة، لكنْ ليس هذا هو الغالب.

ولأجْل هذا الجانب؛ نجدُ المناطقة يبدءون علمَهم بمباحث يضبطونَ بها الألفاظ وعلاقتها بالمعاني، فيتكلّمون عن أنواع الكلمة، وأنواع الدّلالة الوضعيّة؛ دلالة المطابقة ودلالة التضمّن ودلالة الالتزام، وتقسيم اللّفظ إلى مفردٍ ومركّب، والمفردُ إلى كلي وجزئي، وحصر الكليّات في خمسٍ: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام؛ ويتكلّمون عن نسبة الألفاظِ للمعاني، فاللفظُ قد يكون له معنى واحد ويندرجُ تحته: العَلَم، والمتواطئ، والمشكّك، وقد يتعدّد معناه ويندرج تحتَه: المشترك، والمنقول، والحقيقة والمجاز. وإذا تعددت الألفاظُ والمعنى واحدٌ؛ فهُوَ المُترادف، وكلُّ هذه المباحث- في الأصل- مباحثُ لُغويّة، لكنَّ المنطق وهو يدرسُ قوانين التفكير لا يستغني عنها؛ لأنَّ القَضايا التي يكونُ بها الاسْتدلال تتألّف مِن ألفاظ، ولا يمكنُ أن نأخذ منها نتيجةً صحيحة دونَ فهمٍ دقيقٍ لعناصرها.

وصحيحٌ أنّ أنظار النُّحاة والمَناطقة قدِ اختلفت حوْل عمقِ تلك العَلاقة بين اللّغة والفكْر، ولكنّها في اختلافِها تُجمِع على إثباتها، وفي تراثِنا مُناظرة شهيرة بين أبي سعيدٍ السيرافي النحوي ومتّى بن يونس المَنطقي خُلاصتها أنَّ المعاني مودَعةٌ في الألفاظ، وأنّ الصواب والخطأ لا يتوقّف على معانٍ عامّة، بل يتعلّق بالمعاني المتلبّسة بالألفاظ، ومِن ثمّ فمِن الضّروري العنايةُ بأوضاع الألفاظ في كلّ لغة، هذا فضلًا

عمّا أشار إليْه السيرافي من اسْتحالة ترجمةِ الكلام منْ لغةٍ إلى أخْرى ترجمةً دقيقة مائة بالمائة، فلكلّ لغةٍ طبيعتها الخاصة.

وكان ممّا قال السيرافي: «لو كانت المطلوباتُ بالعقل والمذكوراتُ باللفظِ ترجع مع شُعَبِها المختلفة وطرائقِها المتباينة إلى هذه المرْتبة البَيِّنَة في أربعةٍ وأربعةٍ وأنّهما ثمانية؛ زالَ الاختلافُ وحضرَ الاتّفاق، ولكنْ ليس الأمر هكذا،..، ولكنْ مع هذا أيضًا إذا كانت الأغراضُ المعقولة والمعاني المدرَكةُ لا يوصلُ إليها إلّا باللّغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف؛ أفليس قدْ لزمتِ الحاجةُ إلى معرفة اللّغة؟»[1].

وقد ضربَ السيرافي لمتَّى عدّةَ أمثلة في صورةِ أسئلة يختبرُ بها مدى معرفتِه بصحيحِ المعنى من فاسدِه بواسطة المَنْطق، وكان منْها قولُ القائل: «لفلانٍ مِن الحائط إلى الحائط، ما الحكمُ فيه؟ وما قدرُ المشهود به لفلان؟ فقد قال ناسٌ: له الحائطان معًا وما بينهما، وقال آخرونَ: له النّصف من كلٍّ منْهما، وقال آخرون: له أحدُهما، هاتِ الآن آيتك الباهرة، ومُعْجزتك القاهرة، وأنَّى لك بهما، وهذا قد بانَ بغيْر نظرِك ونظرِ أصحابك»[2].

وأبو سعيد يشيرُ في هذا إلى دلالةٍ مِنْ على ابتداء الغاية ودلالةٍ إلى على انتهاء الغاية، وهل تدخل الغايةُ معهما أو تخرج، وهي مسألة نحويّة معروفة. والمحصّلة أنَّه لا يكفي الحكمُ على الأمورِ العقلية العامة التي يشتركُ فيها البشر، وأنّ هذا أمرٌ يسير، والمحكُّ الحقيقي في المعاني الفرعيّة التي لا تدرَك إلّا من اللّغة، ومِن ثمّ تختلفُ من لغةٍ إلى أخرى.

---

(١) الإمْتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، ١/ ١١١.
(٢) السابق، ١/ ١٢٥، ١٢٦.

ومِن هذا الجانبِ الثاني لعلاقة اللّغة بالفكر، وهو كوْن اللّغة وسيلةً للتفكير يتفرّع تأثير اللّغة في تصوّر العالم، وفي الحقّ أنَّ هذا التأثير ليس محلّ اتّفاق بين العلماء، فقدِ انْقسمت مواقفُهم إلى اتّجاهين كبيرَيْن:

الأول: يرى أنّ اللّغة نسقٌ من القواعدِ الذهنيّة التي تقوم استجابة لمُعْطيات مبادئَ عامّةٍ وعميقةٍ في العقل البشري، ومِن ثمّ فإنَّ اختلافَ اللّغات ليس إلّا اختلافًا في البِنَى السطحيّة، أو في التفصيلات الهامشيّة، وعليْه فليسَ للّغة كبيرُ أثرٍ في تصوّر العالم، وأصحابُ هذا الاتجاه يُسْقطون مِن نظَرهم السّماتِ الخاصةَ للّغات.

والثاني: يرى أنّ اللّغة سلوكٌ ثقافي، بمعنى أنَّ تبنّيَ كلِّ نسق ثقافي لنسقٍ لُغوي معيَّن ليس مجردَ اختيارٍ عشوائي لوسيلة الإعلان عن أفكارِه وأغراضه، وإنّما هو بناءُ تنظيم رمزي يجسّد مِن خلاله منظورَه للحياة ولمعْنى الوجود، وحالمَا يتمُّ بناءُ هذا التنظيم فإنَّه يمارس تأثيرَه الذّاتي في ترسيخ رؤيةِ هذا النّسق الثقافي المعين؛ وذلك لأنَّ عملية التّنشئة اللّغوية في هذا النّسق إنّما هي- في صميمها- تنشئةٌ ثقافية: باكْتسابها يتمّ اكتسابُ تصنيفِ الأشياء والظواهر، وتكوين القيم والمعاني الاجتماعية. وأصحابُ هذا الاتّجاه تأخذُهم النظرةُ إلى التكوين الخاصّ بكلّ لغةٍ ممّا يفضي بهم إلى استقلالية اللغات[1].

والذي أراه أنَّ كلَا الاتّجاهين قد نظرَ إلى جانبٍ من الحقيقة، أحدُهما إلى جانبِ المشترك البشري، وهو قائمٌ بلا شكّ، والآخر إلى جانبِ التّمايز والاخْتلاف، وهو قائمٌ أيضًا في الفكر واللّغة.

(١) انظر: اللّغة والفكر والعالم، د. محيي الدين محسب، ص١٠٤.

ولا يفوتُنا الإشارةُ إلى تفريق بعضِ الدّارسين بين أمريْن في علاقةِ اللّغة بالثقافة:

أولهما: علاقةُ البنيَة الشكليّة للّغة بالنمط الثقافي.

وثانيهما: علاقةُ البنيَة الدّلاليّة بالنمط الثقافي[١].

وقدْ ينبني على هذيْن الوجهيْن القولُ بأنّ اللّغة تؤثّر في الثقافة على المستوى الدّلالي، دونَ مستوى البنيةِ الشكليّة.

ولنأخذْ مثلًا على ذلك التأثير- على المستوى الدلالي المُعْجمي- ما تستعمل العربيّة للدّلالة على طرفي المجتمع؛ حيثُ قابلت في غالبِ اسْتعمالها (الرجل) بـ (المرأة)، جاءَ في لسان العرب: «الرَّجُلُ معروفٌ؛ الذكرُ من نوع الإنسان خلافُ المرأة»[٢]، مع أنَّها تحوي مؤنَّثًا للأول هو (الرجلة) وإن كان قليل الاستعمال، ومذكرًا للثاني هو (المرء) وهو كثير الاسْتعمال في غيْر مقابلة المرأة، ولو رجَعْنا إلى مادّة (ر.ج.ل) لوجدنا ابنَ فارس يقولُ عنها: «الرّاء والجيم واللّام، معظمُ بابه يدلّ على العضو الذي هو رِجْلُ كلّ ذي رِجْل،.. والرَّجْل: الرَّجَّالة، وإنّما سمّوا رَجلًا لأنَّهم يَمشون على أرْجلهم»[٣].

والرّجل مأخوذٌ مِن الرّاجل بدليلِ تصْغيرهم رجلًا على رُوَيْجِل، «يقولون: رُويجل صِدق، ورويجل سُوء، على غيْر قياس، يَرجعون إلى الرّاجل؛ لأنَّ اشتقاقَه

(١) انظر: السابق، ص٢١.
(٢) لسان العرب، لابن منظور، ٣/ ١٥٩٦.
(٣) مقاييس اللّغة لابن فارس، ٢/ ٤٩٢.

منه»[١]، «ورجِل الرجُلُ رَجَلًا، فهو راجِل ورجُلٌ ورَجِل ورَجيل ورَجْل ورَجْلانُ: إذا لم يكن له ظهرٌ في سفرٍ يركبه»[٢].

فالرّجل في الأصل فيه معنى الحركة والانتقال والسعي والمشقّة مع ذلك لأنّه ماشٍ على رجليه غير راكب.

أمّا المرأة فمؤنَّث المرء، وهُما من المروءة، وأصدقُ تعريف لها ما جاءَ في لسان العرب مِن قوله: « والمُروءة: الإنسانيَّة » وممّا جاء في هذه المادّة: «مَرُءَ الرَّجُل يَمرُؤ مروءَةً فهو مريءٌ على فَعيل، وتمرَّأ على تفعَّل: صارَ ذا مُروءَةٍ، وتمرَّأ: تكلَّفَ المروءة.. وقيل للأحنف: ما المُروءة؟ فقال: العفّة والحرْفة، وسُئل آخرُ عن المروءة فقال: المُروءة ألّا تفعلَ في السرّ أمرًا وأنتَ تستحيي أن تفعلَه جهرًا.. والمرءُ: الإنسان»[٣].

ويُقال: مَرُءَ الطَّعامُ مَراءَةً ومَرَأَ: صارَ مَرِيئًا، ومَرَأَني الطعامُ وأَمْرَأَني إذا لم يثقلْ على المعدة، وانْحدر عنها طيبًا، واستمْرأتُ الطعام وجدتُه مريئًا.

فأنتَ ترى أنَّهم عبّروا عن الأنثى البالغة بكلمةٍ تدلّ على الإنسانية وما تَستلزمُه من معاني كمالِ الحيوانيّة، كمعنى العفّة ومعنى الحرْفة، وما فيه مِن احْتيالٍ للعيش، ومعنى الخُلوص من الخِداع والمراءاة، ويمكنُ أنْ نضمّ إلى ذلك معاني النّجدة والرّحمة والحنان، والتكافل، وهي معانٍ ليستْ خاصّة بالنساء دونَ الرّجال بطبيعة الحال، ولكنَّ اللّغة حين اختارت- في غالبِ الاستعمال كما قلت- أنْ تستعمل تلك

(١) لسان العرب، ٣/ ١٥٩٦.
(٢) السابق، ٣/ ١٥٩٧.
(٣) السابق، ٦/ ٤١٦٥، ٤١٦٦.

اللفظة عنوانًا على جنسٍ دونَ جنس، فكأنّما تشكّل بذلك رؤية أبنائها للجنسيْن، وتضعُ في دفينِ ضمائرهم بذورَ التصوّر لطبيعة كلٍّ منهما ووظيفتِه في الحياة.

أمّا الجانبُ التركيبي، فنحنُ مثلًا نقولُ في العربية: (الكتابُ مفيد)، وإذا ترجمْنا هذه العبارة إلى الإنجليزية قلنا: (The book is useful)، فنلاحظُ ظهورَ فعل الكينونة (verb to be) وهو غير موجودٍ في الجُملة العربيّة التي خلتْ منَ العُنصر الفعلي تمامًا.

وجُملة (الكتابُ على المكتب) في العربيّة يقول عنها النّحاة: إنَّ الخبرَ في هذه الجُملة محذوفٌ تقديرُه كائنٌ أو يكون، والجارّ والمجرور مُتعلّقان بهذا الخبر المَحذوف، وأنَّ هذا الخبرَ المَحذوف يسمَّى بالكوْن العام، وأنه يجبُ حذْفه ولا يجوزُ إبرازُه، لكنْ إذا ترجمناها إلى الإنْجليزية قلنا: (The book is on the desk)، وهنا نجد verb to be أو فعلَ الكينونة موجودًا، ولا بدَّ من وجوده.

هناك عدّةُ حالاتٍ يجب فيها حذفُ فعلِ الكيْنونة في العربية، هذا ليسَ مجرّد نمطٍ تركيبي، بلْ هو يعكسُ نمطًا في التفكير والرؤية، يمكن في غيْر هذا المقام أنْ نبحثَ سرّ تلك العلاقة، علاقة وجوبِ حذْف الكون العام بطبيعة العقليّة العربيّة.

كذلكَ لنلاحظَ ترتيبَ الكلماتِ في العبارتيْن الآتيتَين:

I	Bought	a	Big	ball	
			كبيرة	كرة	اشتريت

لاحظْ أوّلًا أنَّ الفعلَ في العربيّة متقدّم على الفاعل، وفي الإنجليزية الفاعلُ متقدّم على الفعل، وهذا النمطُ الأساسُ في الجُملة الخبريّة الإنجليزية، فلا تستطيع أن تقدّم الفعلَ على الفاعل في غير الاسْتفهام وبعضِ التراكيب الخاصّة، لكنْ في العربيّة يمكنك أنْ تقول: أنا اشتريتُ كرةً كبيرة، فهناك الجُملة الفعليّة والجُملة الاسميّة، وكلٌّ منهما جُملة خبريّة، وهناك فروقٌ دَلاليّة بين التركيبَين، فعبارةُ (محمدٌ قام) فيها تأكيدٌ ليس في (قامَ محمد)، والأولى تدلّ على الثبوت والثانيةُ تدلّ على الحدوث. ومعنى الثّبوتِ والحدوثِ من المعاني التي يمكنُ أن توجدَ في لغةٍ دونَ لغة، أو توجد في لغتيْن بكيفيّات مُختلفة.

ونلاحظُ ثانيًا أنّ الصفةَ والموصوف وقعَا من الناحية الرأسية في الموْقع نفسه، وهذا يمكنُ أن يؤيّد النظرةَ الأولى التي تُعْنَى بالمُشترك والعامّ بين البشر، لكنْ من الناحية الأفقيّة تقدّمت الصفةُ على الموصوف في الإنْجليزية، والموصوفُ على الصّفة في العربية، هذا الترتيبُ يعكسُ تمايزًا في رؤية العالم بين اللّغتين ينعكسُ بلا شكّ لدى أصحاب كلّ لغةٍ في الرّؤية والثقافة والتفكير.

وهذه مجردُ إشاراتٍ ليس بنا أنْ نفصلها، وإلّا لاستحالَ غرض الكلام، وما غرضُنا إلّا التنبيه إلى أنَّ التمازج بين اللّغة والثقافة من الأمورِ التي التفتَ إليها كثيرٌ من الدّارسين، وأقرَّها فريقٌ منهم على تفاوتٍ في النّمط والدّرجة، ونحنُ نميلُ إلى إقرارها من غيْر إنكارٍ للمُشترك العقلي بين البشر.



أمّا القضيةُ الثالثة في إطار مَعالم التشكّل والتّشكيل فهي اقترانُ العربيّة برسالة الإسلام، وهو المعنى الذي تكرّر في القرآن الكريم في حواليْ اثني عشرَ موْضعًا أكثرُها تصريحًا كقولِه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١، ٢]، وبعضها تلميحًا كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

ويفهمُ مِن تلك الآيات الكريمة أنَّ فهمَ الرّسالة متوقّف على معرفة اللّغة العربية، يقولُ الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في تقرير هذا: «إنَّ الشريعةَ عربيةٌ، وإذا كانت عربيةً فلا يفهمُها حَقَّ الفَهْم إلَّا مَنْ فَهِمَ اللّغة العربيّة حقَّ الفهم؛ لأنَّهما سِيَّانِ في النَّمَطِ ما عَدا وجوهَ الإعجاز، فإذا فَرَضْنا مبتدِئًا في فهم العربيّة فهو مبتدِئٌ في فهم الشريعةِ، أو متوسِّطًا، فهو متوسِّطٌ في فهمِ الشريعة، والمَتوسِّطُ لم يَبلُغْ درجةَ النِّهايَةِ، فإنِ انْتَهَى إلى درجةِ الغاية في العربيّة كانَ كذلك في الشريعة، فكانَ فهْمُه فيها حُجَّةً كما كان فهمُ الصحابة وغيرِهم مِنَ الفصحاء الذين فهِمُوا القرآنَ حُجَّةً، فمَنْ لم يبلُغْ شَأْوَهُم فقدْ نقَصَه مِنْ فَهْمِ الشريعَةِ بمقدارِ التَّقصِيرِ عنهم، وكلُّ مَنْ قَصُرَ فهمُه لم يُعَدَّ حُجَّةً ولا كان قولُه فيها مقبولًا»[١].

وقد مكثَ الإمامُ الشافعي (ت٢٠٤هـ) عشرين سنة في طلب العربيّة حتى قال عنْه الإمام أحمد: كلامُ الشافعي في اللّغة حجة، ولّما أدركَ مِن آثارها في الإدراك قال: «أصحاب العربيّة جنُّ الإنس يبصرون ما لا يبصر غيرُهم»[٢].

---

(١) الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تعليق وتخريج أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ٥/ ٥٣.

(٢) آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، مكتبة الخانجي- القاهرة، ص١٥٠.

ونبَّه أبو إسحاق الزَّجاجيُّ (ت٣٣٧هـ) في كتابه الإيضاح في علل النحو على أنَّ فائدة النحو هي «الوصولُ إلى التكلُّم بكلام العرب على الحقيقة؛ صوابًا غير مُبدَّلٍ ولا مُغَيَّر، وتقويمُ كتاب الله- جلّ وعلا- الذي هو أصلُ الدِّين والدنيا والمُعْتَمَد، ومعرفةُ أخبار النبي ﷺ، وإقامةُ معانيها على الحقيقة؛ لأنّه لا تُفْهَمُ معانيها على الصّحة إلّا بتَوْفِيَتها حُقوقَها من الإعراب، وهذا ما لا يدفعه أحدٌ ممن نَظَر في أحاديثه ﷺ وكلامِه»(١).

وليس ارتباط العربيّة بالإسلام محصورًا في أمر الفهم والاستنباط لمعانيه وأحكامه، بل هو متمثِّلٌ قبل ذلك في إقامة شعائر الدّين مِن شهادة وصلاةٍ وتلاوةٍ للقرآن، ونحو ذلك، يقول الإمام الشافعي: «فعلى كلّ مسلم أنْ يتعلّم مِن لسان العرب ما بلغه جَهْدُه؛ حتى يشهد به أنْ لا إلهَ إلّا الله وأنَّ محمدًا عبدُه ورسوله، ويتلوَ به كتابَ الله، وينطقَ بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأُمِرَ به من التسبيح والتشهد وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان مَنْ خَتَمَ به نُبُوَّتَه وأنزل به آخر كتبه- كان خيرًا له»(٢).

ونريدُ أن نضعَ قضيةَ ارتباطِ الإسلام بالعربية في ضوء ما سبق مِن بيانٍ لأثر اللّغة في الفكْر والرؤية، دونَ الاكتفاء بمجرّد المعنى العام المُتبادَر مِن أنَّ القرآنَ الكريم نزل باللّغة العربية، وما يترتبُ على ذلك مِن اسْتعمالها في الشّعائر وضرورتها للفَهْم، فالعربيّةُ بسماتِها وخصائصها تغذّي لدى المرء روحَ الإسْلام وما يدعو إليه من تسامح وسَعَة، كما تعيّن على فهمِه باتّساق بنْيتها الشكليّة والدّلاليّة مع معانيه وأحكامه.

---

(١) الإيضاح في عللِ النّحو، للزّجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، ص٩٥.

(٢) الرسالة للإمام المَطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص ٤٨، ٤٩

وممّا يُروَى- في إطار هذا الاتّساق- أنَّ الكسائي اجتمعَ هو ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبُ الإمام أبي حنيفة، «فقال الكسائي: من تبحَّر في علمِ النحو، اهتَدى إلى سائر العلوم، فقال له محمد: ما تقولُ فيمَنْ سها في سُجودِ السّهو، هل يسجدُ مرّة أخرى؟ قال: لا، قال: لِمَ ذا؟ قال: لأنَّ النّحاة يقولون: المُصغَّر لا يُصغر، قال محمد: فما تقولُ في تعليقِ العِتْق بالمُلك؟ قال: لا يصحّ، قال: لم؟ قال: لأنَّ السَّيْلَ لا يسبقُ الـمطر»[1].

وأبو عمر الجرمي يقول: أنا منذ ثلاثون سنة أفتي النَّاسَ في الفقهِ مِن كتابِ سيبويه. وعلّل المبرد هذا أنَّ الجرمي كان صاحبَ حديث، فلمّا عرفَ كتابَ سيبويه تفقَّه في الحديث؛ إذْ كان كتابُ سيبويه يُتعلَّم منه النَّظرُ والتّفتيش[2]، فأحدُ المعاني التي يمكنُ أنْ يحمل عليها هذا الخبر- وإنْ لم يكن أوْلاها بالاعتبار- هي الاهتداءُ بطبيعة العربيّة في إدراكِ الأحكام والمقاصد الشرعية.

يقول ابن تيميَّة- رحمه الله تعالى-: «اعلم أنَّ اعتياد اللّغة يؤثّر في العقلِ والخُلقِ والدِّينِ تأثيرًا قويًّا بيّنًا، ويؤثّر أيضًا في مشابهةِ صدرِ هذه الأمَّةِ من الصَّحابةِ والتابعين، ومشابهتُهم تزيدُ العقلَ والدينَ والخلقَ»[3].

---

(١) سمط النّجوم العَوالي في أنباء الأوائل والتّوالي، لعبد الملك ابن حسين بن عبد الملك العاصمي المكي، (ت١١١١هـ)، ٣/ ٤١٨.

(٢) انظر: طبقات النحويّين واللّغويّين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف- مصر، الطبعة الثانية، ص٧٥.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق وتعليق د. ناصر بن عبد الرحمن العقل، مكتبة الرشد- الرياض، ١/ ٤٦٩.

وأمَّا سعة العربيّة فقد قال الشافعي رحمه الله تعالى فيها: «فإنما خاطبَ الله بكتابِه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرفُ مِن مَعانيها اتساعُ لسانِها، وأنَّ فطرتَه أنْ يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العامَّ الظاهر، ويستغني بأوّل هذا منْه عنْ آخرِه، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العام ويدخله الخاصّ، فيستدلّ على هذا ببعض ما خوطبَ بهِ فيه، وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاصّ، وظاهرًا يعرف في سياقه أنّه يُراد به غيرَ ظاهره، فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أوّل الكلام أو وسطِه أو آخرِه.

وتبتدِئُ الشيءَ من كلامها يُبينُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره، وتبتدئُ الشيءَ يُبينُ آخِرُ لفظِها منه عن أوَّله.

وتكلَّمُ بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى دونَ الإيضاح باللفظ، كما تعرِّفُ الإشارةُ، ثمّ يكونُ هذا عندَها من أعلى كلامِها، لانْفراد أهلِ علْمها به دونَ أهل جَهالتِها.

وتُسَمِّي الشيءَ الواحدَ بالأسْماء الكثيرة، وتسمِّي بالاسم الواحدِ المعانيَ الكثيرة»[1].

فالعربيُّ لا يقفُ في مُخاطباته دائمًا عندَ الظاهر، بل يعرفُ في كلامِه الحقيقة والمجاز، والحملُ على المعنى، والتقْديم والتأخير، والكناية والتّعريض، والحذفُ والزيادة، وقد عقدَ ابن جني في كتابه الخصائص بابًا سمّاه شجاعةَ العربية، تكلّم فيه عن بعضِ تلك المظاهر.

تأمّل قولَه تعالى مثلًا: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، وقولَه تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، تجدُ العبارةَ

---

(١) الرسالة، ص٥١، ٥٢.

في ظاهرها واحدةً، ولكنّ التحريمَ في الأولى ينصرفُ إلى النّكاح، وفي الثانية إلى الأكل.

وقد ذكرَ العلماءُ مَراتبَ للكَلام، فهناك النصُّ وهو اللّفظُ يدلّ على معْنى لا يُحتمل غيره، والظاهرُ وهو الذي يدلّ على معنًى راجح مع احتمالِه لآخرَ مَرْجوح، والتأويلُ هو حملُ الظّاهر على المعنى المَرْجوح لدليلٍ، وهناك المُجْمل وهو الذي يدلّ على أكثرَ من معنًى على السّواء دونَ رُجحان معنًى على معنى.

ولأجلِ هذا كانَ اختلافُ الأفهام الناشئ عن تعدّد المعنى الذي تحتَمِله العبارة العربيّة أحدَ أهمّ أسباب اختلاف الفقهاء، ومن أمثلة ذلك ما يرجعُ إلى تحديدِ المُراد باللّفظ المشترك كما وقعَ في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والقروءُ جمعُ قَرْء بالفَتح، ويُطلق على الطّهر وعلى الحيض، فهو لفظٌ مُشترك بينهما، فذهبَ مالك والشافعي وداود الظاهري وغيرهم إلى أنَّ المرادَ به في الآية الطّهر، وذهب أبو حنيفة إلى أنَّه الحَيض، واستدلّ الأوّلون بقولِه تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١] مع أمرِ النّبي ﷺ بأن يكونَ الطلاقُ في وقْتِ الطّهر، فاستقبال العدّة يكونُ بأنْ تطلّق المرأةُ في الطّهر.

واحتجَّ الآخرون بأنَّ النبي ﷺ قد استعملَ القَرْء بمعنى الحّيض فقال: «دعِي الصلاةَ أيّام أقرائك»، وهذا يدلّ على أنَّ عرف الشريعة تخصيصُه بالحَيْض دونَ الطّهر، إلى غير ذلك ممّا استدلّ به الفريقان وليسَ تحقيق المسألة غايتنا هنا[١].

(١) راجع: أسباب اختلاف الفقهاء، علي الخفيف، ص١٠٧، ١٠٨.

ومِن ذلك اختلافُهم في معنى (أو) في قولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[المائدة: ٣٣] فذهبَ فريقٌ إلى أنّها للتّخْيير فيكونُ الحاكمُ مخيّرًا في العقوبةِ التي ينزلُها على كلِّ معتدٍ، وذهبَ فريقٌ آخر إلى أنّها للتوزيع، فيكونُ منِ ارْتكب السرقة بالإكْراه له قطعُ اليد، ومَن قَتل قُتل، وإذا قتلَ وسرقَ المال قُتِل وصُلِب.

واخْتلفوا في معنَى النفي من الأرض، فذهبَ الحجازيّون إلى أنّ المرادَ أنْ ينقل من مكانٍ إلى مكان، وذهبَ العراقيون إلى أنّ معناه أنْ يحْبَسوا ويُسْجنوا، وأنّ العرب تستعملُ النفي في السّجن[١].

ومنها ما يرجع إلى تحديدِ المُراد بالأمر أو النهي، فصيغةُ الأمر مثلًا تردّ للوجوب والنّدب والإباحة والإرشاد، وغير ذلك من المعاني، وقدِ اختلفَ العلماء: هل تدلّ على هذه المعاني بالاشتراك، أو أنّها حقيقة في معنًى واحدٍ مُجاز في غيره، أو أنّها تدلّ على الطلب، وتعْيينُ جهتِه يحتاج إلى قرينة؟ ويظهر أثرُ هذا الخلاف في أخذِ الأحكام من النّصوص، فإذا قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [المائدة: ٢٨٢] ذهب بعضُ العلماء إلى أنَّ الكتابةَ في الدَّيْنِ واجبةٌ بالآية الكريمة، وذهب بعضُهم إلى أنَّها مُسْتحبة لأنَّ الأمرَ فيها للاسْتحباب[٢].

---

(١) راجع: السابق، ص١١٠، ١١١.

(٢) انظر: أسبابُ اختلاف الفقهاء، د. عبد المحسن التركي، ص٢٠٠.

ومِن أمْـثلة اختلافِ الفُقهاء بسـببٍ مـن اللّغـة اختـلافُهم في دَلالـة المفهومِ ومـا يترتّب عليْها، فمثلًا في حـديثِ ابن عمر- رضي الله تعالى عنهما-: «نهى الرسولُ ﷺ عن بيْع الثّمار حتى يبدو صلاحُها، نهى البائعَ والمُبتاع» مفهوم قوله (حتى يبدو صلاحها) أنَّ الثمار متى بدا صلاحُها جازَ بيْعها وهي على أشْجارها، فمِن قال بدَلالة المفهوم، أي جعلها دلالةً صحيحة مُرادةً للمتكلّم؛ قالَ بجواز ذلك البيع، ولو اشتُرِط بقاؤها على الأشْجار، ومَن قال بأنّ دَلالة المفهوم ليست حجّة قال بأنّ المُرادَ هنا النّهي عن بيْع الثمرِ مع بقائه على الشجرة، ولذلك يشترطُ قطعُ الثمار قبل البيْع، أو اشتراط القطع.

ومِنَ الاخْتلاف بسببِ اللّغة- أيضًا- الاختلافُ في حمْل الكلام على الحقيقة والمجاز، والحقيقةُ استعمال اللّفظ فيما وُضعَ له في اصْطلاح التّخاطب، والمجازُ استعمالُ اللّفظ في غير ما وضعَ له في اصْطلاح التّخاطب لعلاقةٍ بينهما وقرينة، كما تقول: رأيتُ أسدًا يخطبُ على المِنبر، وأنتَ تريدُ الرجلَ الشّجاع، والكناية أنْ تريدَ باللّفظ لازمَ معناه لا معناه المُباشر، نحْو: ألقى فلانٌ عصا التسيار، تريدُ أنّه ترك السّفر وأقام.

يقولُ النبي ﷺ: «لا نكاحَ إلّا بوليّ» فذهب «المالكية والشافعية والحنابلة إلى إرادةِ الحقيقة في قوله (لا نكاح)، فقالوا بنفي النكاح وعدمِ صحّته إذا لم يُباشره الولي، وإرادتُها [أي الحقيقة] متعيّنة لإمكانها. وذهب الحنفيّة إلى إرادةِ المعنى المَجازي، وقالوا: إنّ المعنى لا نكاح مُستحبًّا أو كاملًا إلّا بولي، وذلك لعدمِ إمكان إرادةِ الحقيقة، فقد وردَ أنّ عائشة- رضي الله عنها- زوّجتْ حفصة بنت عبد الرحمنِ

المنذرَ بن الزبير، وعبدُ الرحمن غائبٌ بالشام»[(١)]، ولروايات أخرى لا مَجال لذكرها في هذا المقام.



٢- إشكالات الوعي:

إذا انْتقلنا إلى إشْكالات الوعي، وعي المتلقّين للثقافة الإسلامية، لمعاني القرآن والسنة، التي تتّصل باللّغة؛ فسنجدُها حاضرةً في فكر العلماء مِن قديم، فهذا العلّامةُ أبو الفتح ابن جني المتوفّى سنة ٣٩٢هـ يضعُ بابًا في كتابه الماتع (الخصائص) بعنوان (باب فيما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدينية)[(٢)]، يقولُ فيه:

«اعلمْ أنّ هذا الباب مِن أشْرف أبواب هذا الكتاب، وأنّ الانتفاع به ليسَ إلى غايةٍ، ولا وراءه مِن نهاية؛ وذلك أنّ أكثرَ مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصدِ فيها، وحادَ عن الطريقة المثلى إليها فإنّما استهواه واستخفّ حلمَه ضعفُه في هذه اللّغة الكريمة الشريفة التي خوطبَ الكافّة بها، وعرضتْ عليها الجنّة والنار مِن حواشيها وأحنائها، وأصلُ اعتقاد التّشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنْها.. ولو كان لهم أنْسٌ بهذه اللّغة الشريفة، أو تصرّف فيها، أو مزاولة لها لحمتْهُم السعادةُ بها ما أصارَتْهم الشقوةُ إليه بالبعدِ عنها.. فلما كانت كذلك، وكان القومُ الذين خوطبوا بها أعرفَ النّاس بسعةِ مَذاهبها، وانْتشار أنحائِها جرى خطابهم

(١) أسباب اختلاف الفقهاء، علي الخفيف، ص١٢٧.
(٢) الخصائص، ٣/ ٢٤٥- ٢٥٥.

بها مجْرى ما يألفونَه ويعْتادونه منْها، وفهموا أغراضَ المخاطِب لهم بها على حسبِ عرفهم وعادتِهم في استعمالها».

ونحنُ حين نقفُ عند ضرورةِ العربيّة لفهم الرّسالة، لا بدّ مِن التّنبيه إلى أنَّ **فهمَ نصوصِ القرآن والسنّة إنّما يكون بحسبِ العرف اللّغوي السائدِ وقتَ النّزول والقول، لا بحسب الأعرافِ اللّغوية المحدثة**، فلا نفهمُ مثلًا قولَه تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخۡرَ بِٱلۡوَادِ﴾ [الفجر: ٩] على أنّهم أحضروا الصّخر؛ لأنَّ هذا معنى حادثٌ وليس عربيًّا، والصحيحُ أنّ (جابوا) بمعنى قطَعوا.

وقدْ كتبَ أحدُهم مِن سنواتٍ في جريدةٍ رسميّة عن قوله تعالى: ﴿كمثَلِ العَنْكبوتِ اتّخذت بيتًا﴾ [العنكبوت: ٤١]: لو صحّت لغويًّا لكانتْ خطأً علميًّا، يريد أنَّ الصوابَ أنْ يقال: اتّخذ؛ لأنّ العنكبوتَ مذكّر، ولكنّ العلم أثبتَ أنّ الذي يبني البيتَ أنثى العنكبوت لا الذّكر، وصاحبُ هذا التخليط طعن- مِن حيث لا يدري- في القرآن بالخطأ اللّغوي، وهو طعنٌ شنيع يستلزمُ بطلانه، والحقّ أنّ العنكبوت في اللّغة لفظٌ مؤنث، مثل العقرب، والضّبع، ونحوها، فلا داعي لكلّ ما قال.

وإذا كان هذا قد أُتِيَ من جهله مع حُسن النيّة، فإنَّ هناك مَن جمع سوءَ النيّة إلى الجهل حين **ينسبُ الخطأ النحوي أو اللّغوي صراحةً للقرآن الكريم**، طاعنًا بذلك في كوْنه رسالةَ السماء، وقد تروجُ مثل هذه الدّعاوى عند مَن لا يعرف مِن العربيّة إلّا قشورَها، ومِن ثمّ كان مِن الضروريّ الرجوع إلى العلماء باللّغة والنحو؛ فهُم أهلُ الذكر في هذا الأمْر، وقد قالَ تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧]، وكان مِن الضروري أيضًا نشرُ العلم بالعربية، وتوضيح ما يشكّل مِن تراكيبها وأحكامِها.

ونكتفي هنا بمثالٍ واحد ممّا نُسب زورًا إلّا الخطأ، وهو كلمة (الصّابئون) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩]، حيث جاءت مرفوعة، وظاهرُ التّركيب أنْ تُنصب، فيُقال (الصّابئين)؛ لأنّها ـ وفقًا لذلك الظاهر ـ معطوفةٌ على (الذين ءامنوا) وهي اسمُ إنَّ، واسمُ إنَّ منصوب.

والجوابُ عنْ هذا الإشكال فيما يلي:

أمّا إعْراب (الصابئون) فهي معطوفةٌ على (الذين هادوا) و(الذين هادوا) في موضع رفعِ مُبتدأ، ومِن ثمّ ينبغي أن تكونَ (الصابئون) مرفوعةً، وخبرُ المبتدأ محذوفٌ تقديره (كذلك)، وجُملة (والذين هادوا والصّابئون والنّصارى مَن ءامن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا) كذلك ـ فصلتْ بين اسم إنّ وهو (الذين ءامنوا) وخبرِها (فلا خوف عليهم) وأصلُ التركيب على هذا: إنّ الذين آمنوا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين هادوا والصابئون والنّصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا كذلك، أو مثلهم.

وهناك توجيهاتٌ أخرى يمكنُ أن تراجعَ في كتبِ إعراب القرآن.

ومثلُ هذا التّركيب الذي يكونُ فيه جُملة معطوفة على جُملة إنّ ومعموليها، ثمّ يُحذف خبرُ الجُملة المعطوفة، ويقدّم مبتدؤها معَ حرفِ العطْف فيفْصِلان بين اسمِ إنّ وخبرِها ـ مثلَ هذا التّركيب معروفٌ في كلامِ العرب، كقول ضابئ البُرْجُميّ:

فمَن يكُ أمسَى بالمدينة رحلُه ... فإنّي، وقيّارٌ، بها لغَريب

أمّا الغرضُ البلاغي مِن تقْديم الجُملة المعطوفة في الآية، فيتّضح بمراجعةِ سياقِها في السّورة إذْ يظهرُ أنّ الذين هادوا ومَن بعدهم هُم المَقْصودون بالإخْبار، وقدّم (الذين آمنوا) لكوْنِهم المثل الأعلى لهم في الإيمان.

ومِن مَظاهر إشْكالات الوعْي - أيضًا - **التّأويلات الزّائفة** التي لا تستندُ إلى أدلّة صحيحة، كتأويل مَن أَوَّلَ البقرة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾ بالسيّدة عائشة - رضي الله تعالى عنها، وأرضاها، وأعلى ذكرها وقدْرها - وما حمله على ذلك شيء من اللّغة أو السّياق أو العقل، بل هو الهوى المحضُ والحقدُ المستَحْكَم.

ومنْها تأويلاتُ مَن يسمّون أنفسَهم اليوم بالقرآنيّين، وهُم الذين يزْعمون أنّ فهمَ القرآن لا يحتاجُ إلى شيء آخر، لا إلى معرفةٍ باللّغة ولا بالسنّة، ويذهبُ أحدُهم - مثلًا - في كتابٍ له سمّاه (الكتاب والقرآن)، إلى أنّ القرآن الذي يعرفه كلّ المسلمين بعضُه يسمّى قرآنًا، وبعضُه يسمّى كتابًا، ولا ينطبق اللّفظان على جميعِه كما يقولُ بذلك جميعُ المسلمين، ويزعمُ أنَّه يستندُ إلى شيء مِن علْم العربيّة هداه لذلك، وهو القولُ بإنكار التّرادف في اللّغة، فلمّا ذهب إلى منعِ التّرادف حسب أنَّ ذلك ينتجُ امتناعَ إطلاق اسْميْن على مَدلولٍ واحد، وما درَى المسكينُ أنَّ الترادفَ هو الاتّحاد في المفهوم، لا الاتّحاد فيما يصدق عليه اللّفظُ مِن أفراد، ولو كان الأمرُ كذلك لامْتنعَ أنْ يقال على الشخصِ الواحد إنّه طبيبٌ وأبٌ، وزوجٌ وعمّ، وخال

وجار، ومدير في الوقت نفسِه، مع أنَّ هذا واقعٌ لا ينكره أحدٌ، وهذا الواقع لم يدعْ أحدًا مِن الناس لأنْ يزعمُ أنّ هذه الألفاظ معناها واحد، بل هي مختلفةٌ في المفهوم متّحدة في الماصدق، وكذلك لفظَا الكتاب والقرآن، فالأوّل من الكتابة والثاني مِن القراءة، فمَعْناهما مختلفٌ ومَدْلولهما واحد، والذي أنكرَ التّرادف إنّما أنكرَ أنْ يكون هناك لفظان مُختلفان ومعناهما واحدٌ في لغة واحدة.



ومِن مظاهر إشْكالات الوعي- أيضًا- **التّمسك بالظاهر في غير موْضعه**، أي مع وجودِ ما يوجبُ الخروجَ عليه وتأويله، وقد أوردَ ابن جني في الباب الذي أشرنا إليه قبلَ قليلٍ أمثلةً لذلك، منها قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] حيث يقول بعضُهم إنّ المرادَ بالعين العينُ الباصرة الحقيقية، وقال ابن جني: «أي تكون مكنوفًا برأفتي بك وكِلاءتي لك كما أنّ مَن يشاهده النّاظر له والكافل به أدنى إلى صلاح أموره وانتظامِ أحواله ممّن يبعد عمّن يدبّره، ويلي أمره».

ومنها قولُه تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، يقولُ ابن جني: «فأمّا قول مَن طغى به جهلُه وغلبت عليه شقوتُه، حتى قال في قولِ الله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾: إنه أرادَ به عضوَ القديم، وإنّها جوهرٌ كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وإنّها ذاتُ شعر، وكذا.. وكذا، ممّا تتابعوا في شناعتِه وركسوا في غوايته- فأمرٌ نحمَدُ اللهَ على أنْ نزَّهَنا عن الإلمام بحَراهُ. وإنّما السّاق هنا يرادُ بها شدّة الأمر كقولهم: قد قامت الحربُ على ساق. ولسنا ندفعُ مِن ذلك أنّ الساق إذا أريدتْ

بها الشدّة فإنّما هي مشبّهة بالساق هذه التي تعلّق القدم، وأنّه إنّما قيل ذلك لأنّ السّاق هي الحاملة للجُملة المُنهضة لها، فذكرتْ هنا لذلك تشبيهًا وتشنيعًا، فأمّا أنْ تكون للقديم– تعالى– جارحة: ساق أو غيرها؛ فنعوذُ بالله من اعتقادِه، أو الاجتياز بطواره».

والله تعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على سيدنا محمدٍ، وعلى آله وصحبه وسلَّم.



البابُ الثاني

في تراثِ العربيّة

الأدبُ العربي وتراثُه[١]

ستتكلّم في هذه المحاضرةِ عن أربعةِ جوانبَ مهمّةٍ تكشف عن طبيعةِ الأدب العربي، وتقدّم لنا مفاتيحَ التعامل معه، وقبل أنْ نبدأ تفصيل تلك الجوانب، علينا- أولًا- أنْ نقف قليلًا أمام مفهوم الأدب.

□ مفهومُ الأدب:

أصلُ الأدْب في اللّغة الدعوةُ إلى اجتماع، ومنه سمّي الطعام الذي يُصنع ويُدعى إليه الناسُ مأدُبة، والأدَبُ هو الكلام الداعي، الذي يأدِبُ الناسَ إلى المَحامد أي يدعوهم إليها، ومِن هنا كانت كلمة الأدب تحملُ معنى الدعوة وما يرتبطُ بها من التأثير، ومعنى الاجتماع، وهي معانٍ تتحقّق في الكلامِ القاصد إلى الجَمال في تشْكيلِه، وفي مضْمونِه؛ لأنَّ الجَمال أخّاذ داعٍ إلى الالتفات إليه والتعلّق به، والمضمون الحَسَن داعٍ إلى ائْتلاف النّفوس به واجتماعِها حوله.

وخَصَّ العرف الأدبَ بالكلام دون غيره من الدّواعي، وقسّم العلماءُ الكلامَ الأدبي إلى شعرٍ ونثر، وحدّوا لكلٍّ حدودًا، وسنقفُ على ذلك في مسألة الأجناس الأدبية.

---

(١) محاضرة أُلقيَت في بيت السّناري، بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٦، ضمن دورة «الثقافة العربيّة والإسلامية» بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية.

وثمّة مفهوم واسع للأدب؛ حيث يُنْظَر إليه على أنَّه « جميع ما صُنِّفَ في كلّ لغةٍ من البحوث العلميّة والفنون الأدبيّة، فيشملُ كلّ ما أنتجتْه خواطرُ العلماء وقرائحُ الكتّاب والشعراء»[1]، وبعبارة بروكلمان: «كلّ ما صاغَه الإنسان في قالبٍ لغويّ ليوصله إلى الذاكرة»[2].

وللأدبِ مفهومٌ آخر ضيّق، لكنّه الأكثرُ شيوعًا، وهو ما عبّر عنه أحمد حسن الزيات بقوله: «أدبُ اللّغة ما أثر عنْ شعرائها وكتّابها مِن بدائع القول المشتملِ على تصوّر الأخيلة الدقيقة، وتصوير المعاني الرّقيقة، ممّا يهذّب النفس، ويرقّق الحسّ، ويثقّف اللّسان»[3].

وفي هذا الكلام ما يثير قضيةَ محتوى الأدب، أيجبُ أنْ يكون حَسنًا؟

هناك مقولةٌ شاعتْ في التراثِ النقديّ أطلقَها القاضي عبد العزيز الجرجاني في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه)، وهي (إنَّ الدين بمعزِلٍ عن الشعر)، وقد فهمت هذه المقولة على أنَّ الشعر- وهو هنا ممثّل للأدب- يمكنُ أنْ يحكَم عليه بالجودةِ مع كوْنِه حاملًا لمضامين مُخالفةٍ للدّين والأخلاق.

والحقّ في هذه المسألة- فيما أرى- وسطٌ بيْن طرفين، فليسَ المعْنى المجرّد غائبًا تمامَ الغياب في تقْويم الأدب، وليسَ هو أيضًا مَناط التّفضيل والمُوازنة، لكنَّ الأدبَ من حيث هو كلامٌ داعٍ لا بدَّ أن يكون داعيًا إلى ما يقتنعُ صاحبه بحُسْنه وحُسن

(١) تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ص٣.
(٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ١/ ٣.
(٣) تاريخ الأدب العربي، ص٣.

الدّعوة إليه، وتلك القناعةُ لا تستغني عن قبولِ العُرف أيضًا، وهذا هو القدرُ المطلوب في حُسن المَعْنى، وتبقى بعدَ ذلك المساحةُ الكبرى للتقويم خالصةً لحُسْن الصياغة التي تكونُ بها الدّعوة.

هذا هو الأصل، ولكنْ ليس كلّ مُنتج أدبي يلتزمُ بهذا الأصل، فالأدبُ قادرٌ على تحْسين القبيح وتقْبيح الحَسن، وكثيرًا ما نرى الأدبَ يُسْتَغَلُّ في الدّعوة إلى الإقبال على ما يزيّنه القائلُ، أو النفور ممّا يقبّحه وإنْ لم يكنْ كذلك في نفسِ الأمر.

ولكَ أن تقيسَ ذلك بالإعلام الذي أصلُ وظيفته نقلُ الحقائق وتقويمُ الوَعي، لكنّه قد يستغلُّ في تزييف الوعي، ونشرِ الشائعات.

والخلاصةُ أنَّ مناطَ الحَسن تحوَّل في الأدب مِن المَضمون إلى الشّكل، وتهذيبَ النّفس صار تهذيبًا بكيفيّة الأداءِ والتلقّي، وصارت المتعةُ التي يقدّمها في فنيّات الصياغة، وجماليات التّشكيل؛ مقدمةً على القيمة المضْمونيّة التي يحملُها، وإن لم يخلُ الأمرُ عبْر التاريخ مِن رعايةٍ لتلك القيمة.

وخيرُ ما يعبِّر عن تلكَ الوجهة قولُ الجاحظ: «وذهبَ الشيخ إلى اسْتحسان المعنى، والمعاني مَطروحةٌ في الطريق يعرفُها العجمي والعربيّ، والبدويّ والقروي، وإنّما الشأنُ في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولةِ المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجوْدَة السبك؛ فإنَّما الشعرُ صناعةٌ، وضربٌ من النَّسج، وجنسٌ من التصوير»[1].

(١) الحيوان الجاحظ، ٣/ ١٣١، ١٣٢.

ولا أريدُ أن أطيلَ أكثرَ من ذلك في هذه القضيّة، وهي مِن كُبْريات قضايا النقدِ الأدبي، وحسْبنا ما ذكر بيانًا لمفهوم الأدب، ويحسنُ بنا الآن أن ندخلَ إلى زاويتِنا الأولى للنظرِ إلى تراثِ الأدب العربي، وهي (أجناسُ الأدب).



١- أجناسُ الأدب:

ينقسمُ الكلام- ابتداءً- إلى منظوم ومَنْثور، **والكلامُ المَنظوم** هو الذي يسيرُ على إيقاعٍ محدّد، مثل: دِدِنْ دِنْ ـ دِدِنْ دِنْ ـ دِدِنْ دِنْ ـ دِدِنْ دِنْ : فَعُولُنْ فعولن فعولن فعولن، أو دِدِدِنْ دِدِنْ ـ دِدِدِنْ دِدِنْ ـ دِدِدِنْ دِدِنْ: مُتَفَاعِلُنْ متفاعلن متفاعلن، وهذا النمطُ من الكلام هو المسمّى شعرًا، وإن كانَ الشعر أكبرَ مِن النّظم، فحقيقةُ الشعر تتضمّن النظمَ لكنّها تتجاوزه، وبعبارةٍ ميسّرة نستطيع أنْ نقول: إنَّ كلَّ شعر مَنْظوم، وليسَ كلُّ منظومٍ شعرًا، إلّا أنَّ العرف الاستعمالي غَلَبَ فيه جعلُ الشعرِ في مقابلة النثر، ولا بأس في ذلك إذا عُرفتِ الحقائق.

وقدْ عرِّفَ الشعر قديمًا بأنَّه كلامٌ موزون مقفّى مقْصود، واشتراطُ القصد لإخراج ما وافقَ وزنًا من أوزان الشعر من غيرِ أنْ يَقصد قائلُه أنْ يكونَ شعرًا، وقد وقع ذلك في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، ويقعُ في كلام الناس اليوميّ، والوزنُ والقافية هُما الشّرطان الحسيّان الفارقان بينه وبين النثر، ولكنّهما لا يكفيان لتمْييز حقيقةِ الشعر، ولذلك نجدُ ناقدًا بصيرًا كحازم القرطاجني يركّز على جانبِ المعنى والتخْييل في الشعر فيقول: «الشعرُ كلامٌ موْزون مقفّى، مِن شأنِه أن يحبّب

إلى النّفس ما قَصَدَ تحبيبَه إليها، ويُكَرِّه إليها ما قَصَدَ تكريهَه، لتُحمَل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمَّن من حُسن تخييل له، ومُحاكاة مستقلّة بنفسها، أو مُتصوَّرة بحُسن هيئةِ تأليف الكلام، أو قوّة صدقه، أو قوة شهرتِه، أو بمجموع ذلك، وكلّ ذلك يتأكّد بما يقترنُ به من إغراب، فإنَّ الاستغراب والتعجّب حركةٌ للنفس إذا اقترنت بحركتِها الخيالية قوي انفعالها وتأثرها»(١).

فهو يتكلّم عن التّخييل أي تصوير المعنى في الخيال، والمُحاكاة أي التشبيه والتّمثيل، والصّدق أي كوْن المعنى صادقًا غير كاذب، كتحْسين الحَسن في نفس الأمر، وتقبيح القبيحِ في نفس الأمر، ويتكلّم عن حسنِ هيئة تأليف الكلام، وهذا يدخلُ في باب البلاغة وطبيعة التراكيب الشعريّة، وعن الاسْتغراب والتّعجيب، وهذا قد يرجعُ إلى المعنى إذا كان قليلَ الخطور في الذّهن، وإلى اللّفظ إذا كان يحتاج إلى إعمالِ فكرٍ لكشف مَعناه، لما فيه من غموضٍ شفيفٍ وعدم مباشرة.

وأمّا النّمط الثاني من الكلام- وهو المنثور- فهو الذي لا ينضبطُ بإيقاعٍ ثابت، فلا يوجدُ فيه ذلك الخيط الموسيقي الذي يربطُه، وليسَ هذا نقصًا فيه، بل هي طبيعتُه التي تميّزه، وكمْ من عبارةٍ منثورة أبلغُ من المَنظوم.

وفي المفاضلة بين الشعر والنثر، يقول ابنُ رشيق القيرواني: «وكلامُ العربِ نوعان: منظومٌ ومَنثور، ولكلّ منهما ثلاثُ طبقات: جيدة، ومتوسطة، ورديئة. فإذا اتّفق الطّبقتان في القدر، وتساوتا في القيمة، ولم يكنْ لإحداهما فضلٌ على الأخرى؛

(١) مِنهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، ص٧١.

كان الحكمُ للشّعر ظاهرًا في التّسمية؛ لأنَّ كلَّ منظوم أحسنُ من كلّ منثور مِن جنسِه في معترف العادة، ألَا ترى أنَّ الدرَّ- وهو أخو اللّفظ ونسيبُه، وعليه يقاسُ، وبه يشبَّه- إذا كان منثورًا لم يؤمن عليه، ولم ينتفعْ به في الباب الذي له كسْب، ومِن أجله انْتخب، وإن كان أعلى قدرًا وأغلى ثمنًا، فإذا نظم كان أصونَ له من الابْتذال، وأظهر لحُسنه مع كثرة الاسْتعمال، وكذلك اللّفظ إذا كان منثورًا تبدّد في الأسماع.. فإذا أخذه سلكَ الوزن وعقدَ القافية تألّفت أشتاتُه وازْدوجت فرائدُه وبناتُه»[(١)].

ونحنُ نتوقّع أن يكون **النثرُ أقدمَ وجودًا من الشعر**، «لقرب تناوله وعدمِ تقيده وضرورةِ استعماله»[(٢)]، وتطوّر الشعر عن النثر المَسجوع وهو ما يقَطَّع بفَواصل متناسبة صوتيًّا، مثل قول قس بن ساعدة: «من عاش مات.. ومَن مات فات.. وكلّ ما هو آتٍ أتْ.. مطر ونبات.. وأرزاق وأقوات.. وآباء وأمهات.. وأحياء وأموات».

إذًا، فنحنُ أمام جنسيْن كبيريْن، يندرجُ تحتَ كلّ منهما أنواع:

فأمَّا **الشعر**، فالنمط السائدُ منه في أدبنا العربي هو الشعر الذاتي، الذي يسمّيه البعضُ بالشعرّ الغنائي تأثرًا بالتراث اليوناني، وهو شعرٌ يعبّر عنْ وجدان الشاعر ورؤيتِه الخاصة، شعرٌ ذاتي وإنْ تناول موضوعًا جمعيًّا، وهذا النمطُ عادة ما يقابل بالشعر المسرحي، لكنَّ العربَ لم يعرفوا الشعرَ المسرحيَّ إلّا في العصر الحديث، إلّا أنَّهم عرفوا القصّة الشعرية؛ تشهدُ بذلك قصيدة الحطيئة الآتية:

---

(١) العمدةُ في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، ١/ ١٩، ٢٠.
(٢) تاريخ الأدب العربي للزيّات، ص١٨.

وطاوي ثلاثٍ عاصب البطن مرملٍ

ببيـــداءَ لم يعــرف بها ســاكنٌ رسما

أخي جَفوةٍ فيه مِن الإِنس وَحشةٌ

يرى البؤسَ فيها مِن شَراسَتِهِ نُعْمَى

وَأَفْرَدَ في شِعْبٍ عَجــوزًا إِزَاءَها

ثـلاثـةُ أَشْبَـاحٍ تَخَالُــــــــهُمُ بَهْما

رأى شَبَحًا وَسـْطَ الظَّـلامَ فَراعَهُ

فَلَمَّا بَــدَا ضَيْـفًا تَسَــوَّرَ وَاهْتَما

فقـــال ابـنُـهُ لَمَّا رآهُ بِحَــــيْرَةٍ

أيا أَبَتِ اذْبَحْني وَيَسِّرْ لَهُ طُعْما

ولا تَعْتَذِرْ بالعُدْمِ عَلَّ الذي طَرَا

يَظُنُّ لــــنا مــــالاً فَيُوسِعَنَا ذَمَّا

فَرَوَّى قــليلاً ثمّ أَحْـجَـمَ بُرْهَةً

وَإِنْ هـــو لم يَذبَح فَتـــاه فَقَدْ هَمَّا

فَبَيْنَا هُمَـا عَنَّتْ عــلى البُعْدِ عَــانَةٌ

قد انْتَظَمَتْ من خَلْفِ مِسْحَلها نَظْما

عِطَاشًا تُرِيدَ الماءَ فانْسَابَ نَحْوَها
على أنَّــه مِنهــا على دَمِـــها أَظْما
فَــأَمْهَلَهَا حتَّى تـرَوَّتْ عِـطَـاشُها
فَأَرْسَـــلَ فيـها مِـــن كِنَانَتِهِ سَـهْما
فَخَرَّتْ نَحُوصٌ ذاتُ جَحْشٍ سَمِينَةٌ
قد اكْتَنَزَتْ لَحْمًا وقد طبَّقَتْ شَحْما
فيا بِشْرَه إذْ جَرَّها نحوَ قَوْمِه
ويا بِشْرَهمْ لَمَّا رأوْا كَلْمَها يَدْمَى
فباتُوا كِرامًا قد قَضَوْا حَقَّ ضَيْفَهمْ
فلم يَغرَمُوا غُرْمًا وقد غَنِموا غُنْما
وباتَ أبوهمْ مِن بَشَاشَتِهِ أَبًا
لِضَيْفِهمُ والأُمُّ مِن بِشْرِها أُمَّا



وقد يُنَوَّع الشعرُ بحسب غرضِه فيكون: مديحًا وهجاءً ورثاءً وفخرًا ونسيبًا ووصفًا واعتذارًا، وحكمة. وقد اشتهر في كلّ غرض جماعةٌ من الشعراء، فاشتهرَ في المديح زهير بن أبي سلمى، وفي الهِجاء الحطيئة وبشّار بن بُرد، وفي الرّثاء الخنساء،

وفي الفخْر عمرو بن كلثوم، والمتنبي؛ وفي الغزل العُذري مجنون ليلى وجميل بثينة وكثير عزة؛ وفي الصّريح عمر بن أبي ربيعة، وفي الوصف ابن الرومي، وفي الحِكمة المتنبي وأبو العتاهية، وفي الاعتذار النابغة الذبياني. ولا يعني هذا اقتصارَ كلّ منهم على ما اشتهرَ به بقدر ما يعني إجادته في هذا الغرضِ أكثرَ من غيره.

***

وأمّا النثر، فمِن أنواعه المشهورة الأمثالُ، والحكم، والوصايا، والخطب، والمقامات، والرسائل.

« فالمَثل جملةٌ مقتطّعة من القول أو مرسلة بذاتِها، تنقل عمَّن وردتْ فيه إلى مشابهه دونَ تغيير»[(١)]، والأمثالُ مُنتزعة من مواقف حقيقيّة غالبًا، مثلَ قولهم: وافق شنٌّ طبقة، فإنَّه مأخوذٌ من قصة رجلٍ اسْمه شنٌّ خرج يبحثُ عن عروس تلائمُه فطرح ثلاثة أسئلة على رجلٍ صاحَبَه في الطريق، فلم يعرف جوابَها حتى دخلا على ابنتِه، واسمُها طبقة فقصّها عليها ففسّرتها له، فأعجبَ شنٌّ بذكائها وخطبَها، فقيل: وافق شنٌّ طبقةَ، ومثلُ الأمثال المأخوذة من قصة جذيمة الأبرش والزبَّاء، وهي كثيرةٌ، منها: لأمرٍ ما جدع قصيرٌ أنفَه، ولا يطاع لقصير أمر، وبيدي لا بيد عمرو، وقد يؤخذُ المثلُ من قصّة متخيّلة كقولِهم: كيف أعاهدك وهذا أثرُ فأسك، ويسمّى الموقف الذي قيل فيه المثلُ موردَ المثل، والصورة الذهنيّة للمواقف التي تشبه المورد، ويقالُ فيها المثل بعد ذلك مَضرب المثل، ومِن الأمثال ما يكونُ على صيغة (أفعل من) كقولهم: أحمق مِن هبنقة.

---

(١) تاريخ الأدب العربي للزيّات، ص١٨.

«والحكمة، قولٌ رائع موافقٌ للحقّ سالمٌ من الحشو، وهي ثمرة الحِنكة، ونتيجةُ الخبرة، وخلاصة التجربة، كقولهم: الخطأ زاد العَجُول، مَن سلك الجدد أمِنَ العثار، عِيٌّ صامتٌ خيرٌ من عِيٍّ ناطق»[١]، من جدّ وجَد، مَن زرع حصد، مَن سار على الدرب وصل، خيرُ الكلام ما قلّ ودلّ.

وأمّا الخطب، فكلامٌ للترغيب فيما ينفع، والزجر عمّا يضر، ويقال في جمْع مِن الناس، وقد صارتْ شعيرة في الإسلام في صلاةِ الجمعة والعيدين، وقد جمع أحمد زكي صفوت المأثور من خطبِ العرب في موسوعة سمّاها جمهرة خطبِ العرب في ثلاثة أجزاء.

والوصيّة، كالخطبة في أنّها كلامٌ يُساق للترغيب في الحَسن والحضّ عليه، والتنْفير من القبيح والزّجر عنه، إلّا أنَّها تُقال في موْقف خاصّ، كوصيّة أمامة بنت الحارث لابْنتها عند زفافها، التي تقولُ فيها:

«أيْ بنيّة، إنّ الوصية لو تُرِكَتْ لفضلِ أدبٍ، تُرِكَتْ لذلك منك، ولكنّها تذكرةٌ للغافل، ومعونةٌ للعاقل، ولو أنّ امرأة اسْتغنت عن الخروجِ لغنَى أبويْها، وشدّة حاجتهما إليها؛ كنتِ أغنى الناس عنْه، ولكنّ النساء للرجالَ خُلِقْنَ، ولهنّ خُلِقَ الرجال.

أيْ بنيةِ، إنّك فارقت الجوَّ الذي منه خَرَجْتِ، وخَلَّفْتِ العُشَّ الذي فيه دَرَجْتِ، إلى وَكْر لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه، فأصبح بملكه عليك رقيبًا ومليكًا، فكوني له أَمَةً يَكُنْ لكِ عبدًا وَشيكًا.

(١) السابق، ص١٨.

يا بنيّة، احملي عنى خصالًا عَشْرًا، تكن لك ذخرًا وذكْرًا؛ الصحبة بالقناعة، والمعاشرةُ بحُسن السمع والطاعة.

والتعهّد لموقع عينِه، والتفقّد لموضع أنفِه؛ فلا تقع عينُه منكِ على قَبيح، ولا يشمّ منك إلّا أطيبَ ريح. والكحلُ أحسَن الحُسن الموجود، والماءُ أطيب الطيب المَفقود.

والتعهّد لوقتِ طعامه، والهُدُوُّ عنه عند منامِه؛ فإنّ حرارةَ الجوعِ مَلْهَبة، وتنغيصَ النوم مبغضة.

والاحتفاظ ببيتِه وماله، والإرْعاء على نفسه وحشمِه وعياله، وملاكُ الأمر في المال حُسنُ التّقدير، وفي العيال والحَشَم حسنُ التّدبير.

ولا تفشي له سرًّا، ولا تعْصي له أمرًا؛ فإنّك إنْ أفشيتِ سرّه لم تأمَني غدرَه، وإنْ عصيتِ أمْره أَوْغَرْتِ صدْرَه.

ثمّ اتّقي مع ذلك الفرحَ إنْ كان تَرِحًا، والاكتئابَ عنده إن كان فَرحًا؛ فإنّ الخصلة الأولى مِن التَقصير، والثانية مِن التّكدير.

وكوني أشدَّ ما تكونينَ له إعظامًا؛ يكنْ أشدَّ ما يكونُ إكرامًا. وأشدّ ما تكونين له موافقة؛ يكنْ أطولَ ما تكونينَ له مُرافقة.

واعْلمي أنّك لا تَصِلين إلى ما تُحبّين حتى تُؤْثري رضاه على رضاك، وهواه على هواك، فيما أحبَبتِ وكرهت، والله يَخير لك».

وأمّا الرسائل، فهي المُخاطبات المكتوبة، وقد جمعَ الأستاذ أحمد زكي صفوت المأثورَ منها حتى نهاية العصر العباسي الأول سنة ٣٣٤هـ في أربعةِ أجزاء، وكان ينوي جمعَ رسائل الأندلسيّين أيضًا لكنّه لم يُطبع.

وأمّا المقامات، ففنٌّ أدبي أنشأه بديعُ الزمان الهمذاني المتوفّى سنة ٣٩٨هـ، والمقامة عبارةٌ عن قصة قصيرة لها راوٍ، وبطل، تتميّز بالتأنق اللغوي، والعناية بفنون البديع من سجْع، وجناس، وطباق، ومقابلة، وغير ذلك.. وتطعّم بأبيات شعريّة، ومَضمونها غالبًا مضمونٌ أخلاقي. وكان رَاويةُ مقامات الهمذاني هو عيسى بن هشام، وبطلُها هو أبا الفتح الإسكندري، ثمّ جاء الحريري المتوفّى سنة ٥١٦هـ، فأربى على سابقه في هذا الفنّ ولم يلحقه أحدٌ ممّن جاء بعده، وكان راويه الحارثَ بن همام وبطلُه أبا زيد السروجي.

ويرى الدكتور شوقي ضيف أنّ المقامة فنّ أريدَ به التعليمَ مِن أول الأمر، وأنْ ليس غرضُ بديع الزمان منها أن تكون قصصًا ذات عقدة وحبْكة؛ لذلك لم يسمّها حكاية أو قصة، بل سمّاها مقامة أي حديث يقال في مجلسٍ واحد، وغايةِ ما هنالك أنّه أرادَ أن يسوقَ أحاديث مُشتملة على أساليبِ اللّغة العربيّة لمحاكاتها، فجاءَ بها في قالبٍ قصصي للتشويق[1].

ومِن نماذج المقامة قولُ الحريري في المقامة الرمليّة: «حكى الحارثُ بن همام قال: كنتُ في عنفوان الشباب.. وريعان العيش اللباب.. أقلى الكتنان بالغاب.. وأهوى الاندلاق من القراب.. لعلمي أن السفر.. ينفج السفر.. وينتج الظفر.. ومعاقرة

(١) المقامة، ص٨.

الوطن.. تعقر الفطن.. وتحقر من قطن.. فأجلت قداح الاستشارة.. واقتدحت زناد الاستخارة.. ثمّ استجشت جأشًا أثبت من الحجارة.. وأصعدت إلى ساحل الشام للتجارة.. فلما خيَّمت بالرملة.. وألقيت بها عصا الرحلة.. صادفت بها ركابًا تعَدُّ للسرى.. ورحالًا تشدُّ إلى أمِّ القُرى».



٢- تأريخُ الأدب:

تأريخ الأدبِ هو رصدٌ لمراحل تطوّره عبْر التاريخ، مِن بيانٍ للأجناس الأدبية في كلّ مرحلة والسمات الفنية لكلّ جنس فيها، وأهمّ رواده، وأبرز أعمالهم، ونماذج منها، وأهمّ القضايا التي عبّر عنها الأدب وشُغلَ بها في كلّ مرحلة، هذا إلى جانبِ تحليل سُنن ذلك التطوّر، وتفسير التغيّرات المرصودة عبْرَ مسيرتِه.

وهو نمطٌ محدثٌ تأثّر فيه العرب بالغربيّين، وحذوْا حذوَهم، وقد كان القدماء يعْرضون لتلك المعارفِ بطرائق أخرى من التأريخ، فكان هناك كتبُ الطبقات كطبقاتِ الشعراء لابن سلام، والمعاجمِ كمعجم الأدباء لياقوت الحموي، وغير ذلك، وليس مِن مقصودنا هنا أن نتتبّع تلك الطّرائق، بل نريدُ أن نعرض لمسلكِ المحدّثين في تأريخ الأدب العربي.

ويقتضي مفهومُ التأريخ التتبعَ الزمني، ويلزمُه- عرفًا- التقسيم إلى أطْوار أو مراحل يتميّز كلّ منها بسمات، ومناطُ التقسيم إمّا أنْ يكون نابعًا منَ الأدب نفسِه، أو مِن البيئة التي أنتجته، ومن ثمّ كان هناك اتجاهان رئيسان لدى الدّارسين في تقْسيم عصورِ الأدب العربي:

الأولُ يتبنّى فلسفة ربطِ الأدب بالتطوّر السياسي على نحوٍ خاص والاجتماعي والفكري إلى حدّ ما، فيقسم عصور الأدبِ العربي بحسب العصور السياسيّة، فنحنُ هنا أمام تقسيم سياسي وجغرافي، وحديث عن الأوضاع السياسيّة، والاجتماعية، والحياة العلميةً والعقلية، بوصفها مقدّمات لا غنى عنها وفقًا لهذه الرؤية للحديث عن فنون الشعر والنثر، وموضوعاتها وأشهر ممثليها.

وقدْ تبنّى هذا الاتجاه كثيرٌ ممّن كتبَ في تاريخ الأدب، ومِن أوائلهم جورجي زيدان في كتابه تاريخ آداب اللّغة العربية، الذي بدأ نشر مادّته على هيئة مقالات في مجلة الهلال منذ سنة ١٨٩٣م، ثمّ أخذ في إعداد الكتاب من ١٩٠٩ حتى أتمّه في سنة وفاته ١٩١٤م، وقد أشار في مقدّمته إلى اختياره تقسيم الكتابِ بحسب العصور لا الموضوعات أو العلوم، ثمّ بيّن هذه العصور بقوله: «فقسّمنا هذا الكتابَ إلى تاريخ آداب اللّغة العربيّة قبل الإسلام، وتاريخها بعده، وقسّمناها في الإسلام إلى عصورٍ حسب الانقلابات السياسيّة؛ لبيان ما يكون من تأثير تلك الانْقلابات فيها، فبدأنا بعصر صدْر الإسلام، فالعصرُ الأموي، فالعباسي، فالمغولي، فالعثماني، فالحديث، وقسّمنا كلًّا منها إلى أدوار حسب الاقْتضاء»[(١)].

ويلاحظ أنّه قسّم العصر العباسي إلى أربعةِ عصور، وعنى بالعصر المغولي الفترةَ الممتدّة من سقوط بغداد في أيدي المغول سنة ٦٥٦هـ إلى دخول العثمانيّين مصر سنة ٩٢٣هـ.

(١) تاريخ آداب اللّغة العربية، جورجي زيدان، ١/ ٩.

ويلاحظ أيضًا أنه لم يقصر كتابَه على فنون الأدب من شعر ونثر فنيّ، بل تكلّم عنْ مختلّف العلوم والمعارف الموجودة في كلّ عصر، كعلوم اللّغة والجغرافيا والتاريخ والعلوم الإسلامية والطب، وهو بذلك ينظرُ إلى الأدب بمفهومه الواسع الذي يعبّر عنه بروكلمان في قوله: «ويهدف علم الأدب.. إلى العناية بفهم ما كتبَه شعبٌ من الشعوب على أنّه حلقةٌ من حضارة ذلك الشعب، كما يهدفُ إلى تفهّم الكتاب الواحد من خصوصيّة المؤلف، ومن مؤثرات المحيطِ الذي يعيشُ فيه»[1]، وهو ما يعني أنّ مؤرخ الأدب عليه أن يضعَ مجموع الثقافة التي ينتمي إليها ذلك الأدب نصبَ عينيه.

ومِن أوائل مَن كتبوا على هذا الاتّجاه أيضًا أحمد حسن الزيات في كتابه (تاريخ الأدب العربي) الذي نشر أول مرة في سنة ١٩٢٥م ، وفيه قسّم الأدب العربي على خمسةِ أعصر قائلًا: «آثرنا أن نجاريَ كثرة كتابنا في تقسيم تاريخ آدابنا إلى خمسة أعصر على حسب ما نال الأممَ العربيّة والإسلامية من التقلّبات السياسية والاجتماعية، وهي:

(١) العصر الجاهلي، ويبتدئ باستقلال العدنانيّين عن اليمنيّين في منتصف القرن الخامس للميلاد، وينتهي بظهور الإسلام سنة ٦٢٢م

(٢) عصر صدر الإسلام والدولة الأموية، ويبتدئ مع الإسلام وينتهي بقيام الدولة العباسية سنة ١٣٢هـ

(٣) العصر العباسي، ومبدؤه قيامُ دولتهم، ومنتهاه سقوطُ بغداد في أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ

---

(١) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ١/ ٤.

(٤) العصر التركي، ويبتدئ بسقوط بغداد، وينتهي عند النهضة الحديثة سنة ١٢٢٠هـ

(٥) العصر الحديث، ويبتدئ باستيلاء محمد علي على مصر، ولا يزال»[١].

وعلى خلافِ كتاب جورجي زيدان جعلَ الزيّات كتابه خالصًا للأدب والأدباء من الشعراء والكتاب والخطباء، إلّا أنَّ الكتابيْن كليهما قد أغفَلا التأريخَ للأدب في الأندلس.

ومِن هذا الاتجاه أيضًا، تقسيم كارل بروكلمان الأدب العربي إلى مرحلتيْن أساسيّتين:

أ- أدب الأمة العربيّة من أوليّته إلى سقوط الأمويّين سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م.

وتنقسمُ هذه المرحلة إلى الأقسام التالية:

١- الأدب العربي إلى ظهور الإسلام.

٢- محمد ﷺ وعصره.

٣- عصر الدولة الأموية.

ب- الأدب الإسلامي باللغة العربية»[٢].

والملاحَظ على هذا التقسيم أنه راعَى فيه جنسَ مُنتج الأدب بالدّرجة الأولى، ففرّق بين مرحلة كان الأدب العربي منتجًا خالصًا لأبناء الأرومة العربيّة ، ومرحلة

(١) تاريخ الأدب العربي، الزيّات، ص٥.
(٢) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ١/ ٣٧.

تالية شاركَ فيها العربَ غيرُهم من الأمم التي دخلتِ الإسلام كالفرس والروم، وصارَ الأدب العربي هو أدبَ اللّغة لا أدب العرق.

وقد تبنّى هذا الاتجاه- أيضًا- الذي يربط تطوّر الأدب بتقلّب الدول الدكتور شوقي ضيف في موسوعته (تاريخ الأدب العربي) التي جاءت في عشرةِ أجزاء هي: العصر الجاهلي، العصر الإسلامي، العصر العباسي الأول، العصر العباسي الثاني، ثمّ الأجزاء من الخامس إلى العاشر بعنوان رئيسٍ هو عصرُ الدّول والإمارات، وعنوان فرعي يختلفُ من جزء لآخر، فالخامس (الجزيرة العربيّة- العراق- إيران)، والسادس (الشام)، والسابع (مصر)، والثامن (الأندلس)، والتاسع (ليبيا- تونس- صقلية)، والعاشر (الجزائر ـ المغرب الأقصى ـ موريتانيا ـ السودان).

وممّن سارَ على هذا النّهج- أيضًا- عمر فروخ في كتابه (تاريخ الأدب العربي) في ستّة مجلدات، وحنّا الفاخوري في (الجامع في تاريخ الأدب العربي القديم) مجلدٌ ضخم، وغيرهم.

وأمّا **الاتجاه الثاني في تأريخ الأدب**، فيتبنّى تقسيمَ الأدب إلى أغراض أو أجناس أو مدارس، ويتتبّع تاريخ وتطوّر كلّ فرع على حدَة منذُ نشأته حتى توقّفه أو تجمّده، وأبرزُ مثال على هذا الاتّجاه كتابُ (تاريخ آداب العرب) لمصطفى صادق الرافعي الذي صدر جزؤه الأول في عام ١٩١١م.

وقد اختطّ الرافعي لكتابه خطّةً تقضي بتقسيمِه إلى اثني عشر بابًا، يتناول كلُّ منها جانبًا من جوانبِ الأدب يتتبّع تاريخه، وقد نجدُ بعض التّداخل أحيانًا بين

موضوعاتِ الأبواب، وسنلاحظُ مِن عناوين الأبواب أنّه يتناولُ الأدبَ بمفهومِه الواسع، ويبدو أنّ هذا التناولَ كان هو الأشيعَ في تلك الحقبة كما رأينا عند جورجي زيدان وبروكلمان، وتلكَ الأبواب هي:

الأول: في تاريخ اللغة، نشأتها وتفرّعها، وما يتّصل بذلك.

الثـــاني: في تاريخ الرّواية ومشاهير الرواة، وما تقلب من ذلك على الشعر واللّغة.

الثالث: في منزلة القرآن الكريم من اللّغة وإعجازه وتاريخه، وفي البلاغة النبويّة ونسق الإعجاز فيها.

الرابـــع: في تاريخ الخطابة والأمثال جاهليّة وإسلامًا.

الخامس: في تاريخ الشعر العربي ومذاهبه، والفنون المستحدَثة منه، وما يلتحق بذلك.

وقد تناولَ تحت هذا الباب عدّةَ أغراض شعريّة هي: الهجاء، والمديح، وشعر الكدية، والفخر والحماسة، والرّثاء، والغزل والنّسيب، والوصف، والحكمة، والشعر الإلهي، والأخلاق، والهزل، والشعر القصصي، والشعر العلمي. يتناول كلُّ غرض، وتطوّره، وأشهر شعرائه عبر العصور.

السادس: في حقيقة القصائد المعلّقات، ودرس شعرائها.

وهنا، يبدو هذا الباب خليقًا بأن يكون ضمنَ سابقه.

السابع: في أطوار الأدب العربي وتقلّب العصور به، وتاريخ أدب الأندلس إلى سقوطها، ومصرع العربيّة فيها. والموجودُ منه الكلام على الأدبِ

الأندلسي ومقارنته بالأدب العراقي، مع عنايةٍ ظاهرة بمسألة تأثر الأدب بالحياة السياسيّة وتأثيره فيها، ويبدو هنا أنّ الرافعي لجأ إلى التتبّع التاريخي للأدب قرنًا فقرنًا، مغايرًا بذلك منهجه في سائر الكتاب، ولعلّ تفرّد الأدب الأندلسي هو ما ساعدَه على ذلك.

الثامن: في تاريخ الكتابة وفنونها وأساليبها، ورؤساء الكتاب وما يجري هذا المجرى.

التاسع: في حركة العقل العربي، وتاريخ العلوم، وأصناف الآداب جاهليةً وإسلامًا، بالإيجاز التاريخي.

العاشر: في التأليف وتاريخه عند العرب ونوادر الكتب العربية.

الحادي عشر: في الصناعات اللفظية التي أولعَ بها المتأخرون في النظم والنثر، وتاريخ أنواعها.

الثاني عشر: في الطبقات، وشيء من الموازنات.

ولم يعثرْ على الأبواب الرابع والثامن والتاسع والثاني عشر.

وممّن نَـحَوْا هذا المنحَى في تأريخ الأدب الدكتور شوقي ضيف في كتابيْه الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي، والفنّ ومذاهبه في النثر العربي. وقد أقام كتابيْه على أساس واحد هو تتبّع التطوّر في صناعة الشّعر وصناعة النثر؛ أي في الخصائص الفنيّةٍ لكلّ قبيل، فأمَّا الشعر فجعلَ مذاهبه ثلاثة: أوّلها الصنعة، ورمزه زهير بن أبي سلمى، وربطه بالشعر الغنائي الخالص الذي كان يصحَبُ بالعزف والموسيقى منذ العصر الجاهلي، ومن ثمّ استغنى أصحابُه عادةً عن التّنميق والزخرف.

وثانيها في الظهور مذهبُ التّصنيع، وروّاده مسلم بن الوليد، وأبو تمّام وابن المعتز، وهو قائمٌ على رعاية الحلي والتّرصيع والبديع، وقد بدأ ظهورُه في القرن الثاني مع انتشار التمدّن، ودخول عناصر جديدة من الحضارة والجنس والثقافة.

وثالثُ المذاهب سمّاه بمذهب التصنُّع، وقد أخذَ في الظهور في القرن الرابع، ويقوم ـ في رأي الدكتور شوقي ضيف ـ «على إعادة الصور المطروقة والمعاني الموروثة بأساليبَ من اللّف والدّوران، وإتيان المعنى من بعيد، ثمّ يحاول الشاعر بعد ذلك أنْ يضيف تعقيدًا إلى أساليب الزخرف والتّنميق السابقة، أو يضيف تعابيرَ وتراكيب شاذّة من نحوٍ غريب أو تشيُّع أو تصوّف أو تفلسُف، وما لبث أبو العلاء أنْ أوفى بهذا المذهب إلى غايتِه»[1].

وهذا نموذجٌ واضح للتأريخ للأدبِ في نفسه، نعمْ هناك التفاتٌ إلى تأثير البيئة والتطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة، قدْ يصل إلى حدّ عقد قسم خاصّ للمذاهب الفنيّة في الأندلس، وفي مصر، ولكن تبقى فكرة تتبّع أطْوار الفنّ في ذاته وتقسيم تاريخه بحسبِها هي محْور العمل البارز.

وعلى نحوٍ مِن ذلك كان كتابُه الآخر «الفن ومذاهبه في النثر العربي»؛ حيث قسّمه أيضًا إلى ثلاثةِ مذاهب: صنعة، وتصنيع، وتصنع.



(١) الفنُّ ومذاهبُه في الشعر العربي، ص٩.

٣- لغةُ الأدب:

ثمّة مستويان بارزان للُغة الأدب:

المستوى الأول: هو القوانينُ الكليّة التي تميّز لغةً ما عن بقيّة اللّغات، فالأدبُ العربي مثلاً قيل بلغة عربيّة فصحى، وليس بالفارسية أو اللاتينية.. الخ، والخصيصةُ الأولى لهذا الأدب هي أنَّه بهذه اللّغة دون غيرها، فاللّسان الذي تشكّل به الأدب هو الذي يعطيه تميّزه، ويحقّق وجودَه، فالذي يجعلُ الأدب عربيًّا هو عروبة اللّسان، لا عروبة العرق.

وداخل هذا المستوى لدينا قوانينُ تتعلّق بالأصوات، وأخرى تتعلّق بالأبْنية، وثالثةٌ تتعلّق بأحكام التركيب، ورابعة تتّصل بالمُعجم، وخامسة تتّصل بالاستعمال.

وفي هذا المستوى، لا يتمايزُ أديب عن غيره إلّا بمقدار ما يكون لدى بعضٍ من انْضباط وتمسّك بالقواعد، ولدى آخرين من انْحراف عن الجادّة، ولحن، وتسيّب.

وعلى هذا، فالمادّة الخام التي يشكّل منها كلُّ أديب، بل كلّ متكلّم قولَه هي مفرداتُ العربيّة وقواعدُ أصواتها، وصرفها، ونحوها، وبيانها.

وينبغي علينا هنا الإشارةُ إلى شيء من طبيعة العربيّة كي نستجلي هذا البعدَ المهمّ للأدب العربي، وهو بعدُ اللّغة، أو المادّة التي تشكّل منها.

يرى الأستاذ العقاد أنَّ العربيّة «لغة بُنيت على نسقِ الشعر في أصولِه الفنيّة والموسيقيّة، فهي في جُملتها فنٌّ مَنظوم مُنسق الأوزان والأصوات، لا تنفصلُ عن الشعر في كلامٍ تألّفت منه ولو لم يكنْ مِن كلام الشعراء»[1]، ويوضّح هذا بأنها

---

(١) اللّغة الشاعرة، ص ٨.

«تستخدم الجهازَ النطقي الحي أحسنَ استخدام يهدي إليه الافْتنان في الإيقاع الموسيقى، وليس هنا أداة صوتيّة ناقصة تحسّ بها الأبجديّة العربية»[1]، يعني أنّ مخارج الحروف الطبيعيّة لدى الإنسان كلّها مُفَعلة في العربية، ليس فيها شيء معطّل، ويتكلّم عن تناسبِ الحروف المتوالية في الألفبائيّة، ثمّ يقول: «فإذا كان الشعرُ روحًا يكمُنُ في سليقة الشاعرِ حتى يتجلّى قصيدًا قائمَ البناء؛ فهذا الرّوح في الشعر العربي يبدأ عملُه الأصيل مع لبناتِ البناء، قبل أن تنتظمَ منْها أركانُ القصيد»[2].

وتمتدّ هذه الخصيصة الموسيقيّة من الأصوات إلى الكلمات «وحسبُنا أن نلاحظَ في تركيب المفردات مِن الحروف أنّ الوزن هو قوام التّفرقة بين أقسامِ الكلام في اللّغة العربية، وأنَّ اللغاتِ الساميةَ التي تشارك هذه اللّغة في قواعدِ الاشتقاق لم تبلغْ مَبلغها في ضبطِ المشتقّات بالمَوازين التي تسري على جَميع أجزائها، وتوفّق أحسنَ التوفيق المُستطاع بين مبانيها ومعانيها.

فالفرقُ بين ينظر، وناظر، ومنظور، ونظير، ونظائر، ونِظارة، ومناظرة، ومنظار، ومنظر، ومنتظر، وما يتفرّع عليها هو فرقٌ بين أفعالٍ وأسماء وصفات، وأفرادٍ وجموع، وهو كلُّه قائم على الفرق بين وزن ووزن، أو قياسٍ صوتي وقياس مثله يتوقّف على اختلاف الحركات والنّبرات، أي على اختلاف النّغمة الموسيقية في الأداء»[3].

---

(١) السابق، ص ١٠.
(٢) السابق، ص ١١.
(٣) السابق، ص ١٢، ١٣.

«وقد يختلفُ الفعلان في قوّة التعبير باختلافِ الحركة بينهما، كما يحدثُ في قسم وقسَّم بتشديد السّين، وكما يحدث بين شهِد وشاهَدَ،..، وتختلفُ الأوزان في الجموع فتدلّ على الكثرة أو القِلّة، كما تختلفُ أوزان الصفاتِ أحيانًا فتدلّ على التمكّن أو النقص في تلك الصفات، ومن أمثلتها صفات: الكبير، والمتكبر، والمكابر، والكبارة، إلى أشباهِ هذه الفوارق الخفيّة التي لا نظيرَ لها في غير اللّغة العربية»[١].

فإذا ترکْنا الجانبَ الصوتي، وانتقلنا إلى جانبِ الدّلالة في المفردات وجدنا كثيرًا من المواد اللّغويّة يدور حول معنى جامعٍ تتفرّع منه دَلالاتُ مفرداته، وقد ألّف ابن فارس كتابه (مقاييس اللّغة) للتدليل على هذه الفكرة، ونكتفي منه بنموذجٍ واحد، وهو مادّة (ص ب ح)، يقول فيها: «الصّاد والباء والحاء أصلٌ واحد مُطرِد، وهو لونٌ من الألوان، قالوا: أصلُه الحمرة، قالوا: وسُمِّيَ الصبحُ صبحًا لحُمْرته، كما سمّي المِصباح مصباحًا لحُمْرته، قالوا: ولذلك يُقال: وجهٌ صبيحٌ، والصّباح نور النّهار، هذا هو الأصلُ ثمّ يُفرَّع، فقالوا لشُرْبِ الغداة الصَّبوح، وقد اصطبح،..، ويقال: أكذب مِن الأخيذ الصَّبْحان، يعنونَ الأسيرَ المصطبِح، وأصلُه أنَّ قومًا أسروا رجلًا فسألوه عن حيّه فكذبهم، وأشار إلى شُقَّةٍ بعيدةٍ، فطعَنوه، فسبقَ اللّبنُ الذي كان اصطبحَه الدَّمَ، فقالوا: أكذبُ من الأخيذ الصّبحان. والمِصباح: النّاقة تبركُ في معرَّسِها فلا تنبعثُ حتى تصبح، والتّصبُّح: النّوم بالغداة، ويومُ الصّباح: يوم الغارة.. والمصابيح الأقداحُ التي يصطبحُ بها،..، ومِن الكلمة الأولى الصَّبَح: شدةُ حمرةٍ في الشعر، يقال: أسدٌ أصبح»[٢].

(١) السابق، ص ١٤.

(٢) مقاييس اللغة، ٣/ ٣٢٨، ٣٢٩.

وهذا المعنى الجامع يُعَدُّ معيارًا قائمًا في نفس العربي يفرق له بين الألفاظِ المتقاربة المعاني، فإذا كان الستر والحجاب متقاربي المعنى حتى إنّ أحدَهما قد يوضع مكانَ الآخر أحيانًا فإننا نجد أبا هلال العسكري يفرق لنا بينهما تفريقًا مبنيًّا على ذوق الاستعمالات، فأنت تقول: «حجبني فلانٌ عن كذا، ولا تقول: ستَرني عنه، ولا غطّاني، وتقول: احتجبتُ بشيء، كما تقول: تسترتُ به، فالحجاب هو المانعُ والمَمْنوع به، والستر هو المستورُ به، ويَجوز أن يقال: حِجاب الشيء ما قصد ستَره، ألا ترى أنّك لا تقول:.. احتجبتُ بالبيت، إلّا إذا قصدت منعَ غيرك عن مشاهدتك، ألا ترى أنّك إذا جلست في البيت ولم تقصدْ ذلك لم تقل إنّك قد احتجبت، وفرقٌ آخر: أنّ الستر لا يمنعُ من الدخول على المستور، والحجابُ يمنع»[1]، ويفهم مِن كلامِه أنّ الحجاب يقترنُ بالمنع، بخلافِ السّتر فإذا راجعنا مقاييسَ اللّغة وجدناه يردّ مادة (حجب) إلى معنى المَنع، ويردّ مادّة (ستر) إلى معنى الغطاء، فهذا المعنى الجامعُ يُعِينُ صاحبَه العارفَ به على تلمّس الفروق الدقيقة بين المتقاربات.

ويستطيعُ المتكلّم بالعربية أن يستعمل الألفاظَ في غير معانيها التي وضعتْ لها ما أقامَ قرينة على مُراده، وكانت هناك علاقةٌ معلومة بين المعنيَيْن، وهذا ما يُعرف بالمجاز، ويعدُّ المجاز مفتاحًا رئيسًا من مفاتيح لغةِ الأدب عمومًا والشّعر خاصة، ومن أمثلة المجازِ قولُ الشاعر:

قامت تظلّلني من الشمس ... نفسٌ أعزّ عليَّ من نفسي

قامتْ تظلّلني ومن عجبٍ ... شمسٌ تظلّلني من الشمس

(١) الفروق اللّغويّة، ص٢٨٨.

حيثُ استعمل الشمسَ في الدّلالة على شخص وضيء الوجه، وقول ابن المعتز:

جمع الحقُّ لنا في إمام　　　قتل البخل وأحيا السماحا

فنجدُه يستعمل القتلَ والإحياء بمعنى مَجازي، هو الإفناءُ للأول، والنّشر للثاني.

وقول أبي ذئيب الهذلي:

وإذا المنيّة أنشبت أظفارَها　　　ألفيت كلَّ تميمةٍ لا تنفعُ

حيث شبّه المنيّة بالسبُع وحذف المشبّه به، ودلّ عليه بإنشاب الأظفار.

ويقول المتنبي:

ومَن يكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ　　　يجدْ مرًّا به الماء الزّلالا

وهو لا يريد ظاهرَ العبارة، وإنْ كان معناها صحيحًا، بل يرمي إلى ما يشبهُها مِن حالاتٍ تكون فيها أداة الحسّ مُعَطلة أو مختلة فيترتب على ذلك فسادُ الذوق والإحساس، وهكذا مَن فسدَ ذوقُه الأدبي لم يستشعرْ الجَمالَ في الكلام البليغ.

وقد يشيعُ الاستعمالُ المجازي حتى لا يظنّ أنه حقيقة، انظر مثلًا إلى قول الشاعر:

اِصْبِرْ على كيدِ الحسودِ فإنَّ كيدَكَ قاتلُهْ

فالنارُ تأكُلُ نفسَها إنْ لم تَجِدْ ما تأكلُهْ

وكيف تتقبل أكلَ النار دون أن تشعرَ أنَّه يتضمّن تشبيه الإعطاب والإحالة بالأكل بجامع الإذهاب والإفناء.

والمستوى الثاني: هو السّمات الأسلوبية الخاصة، التي تميّز كاتبًا عن كاتب، وشاعرًا عن شاعر، وجيلًا عن جيل في إطار لغة واحدة، وذلك أنّ لكلّ متكلّم طريقتَه في اختيار مفرداته، وتراكيبه، فمِن الأدباء مَن يختار الألفاظَ الجزلة والغريبة، ومنهم مَن يختار الألفاظ السّهلة القريبة، ومنهم مَن يكثر مِن مُخالفة الترتيب الطبيعي للكلمات، ومِنهم مَن يكثر مِن الحذف، أو يستعملُ طريقة معينة في النفي، وما يصدقُ على الفرد الواحد يصدقُ على البيئة المحدودة بحدودِ الزّمان والمكان، لما لهُما من أثرٍ في مِزاج الإنسان واختياراته، وقد روي أنَّ عليَّ بن الجهم قدمَ على المتوكّل- وكان بدويًّا جافيًا- فأنشدَه قصيدة قال فيها:

أنتَ كالكـلبِ في حفـاظك للوُدِّ

(م) وكـــالتَّيْسِ في قِراعِ الخُطُوبِ

أنتَ كالــدَّلْوِ لا عــدِمْناك دلوًا

مِنْ كِبــارِ الدِّلا كثــير الذَّنـوب

فعرف المتوكّل صحة مقصده وخشونة لفظِه، وذلك لأنّه وصفه بالوفاء وشدةِ البأس والكرم، لكنَّ ألفاظَه وأخيلته مستمدّة من بيئته البدوية، فأمرَ له بدارٍ حسنة على شاطئ دجلة فيها بستانٌ يتخلّله نسيم لطيف، والجسرُ قريب منه، فأقامَ ستّة أشهر على ذلك، ثمّ اسْتدعاه الخليفة لينشد، فقال:

عيون المها بين الرصافـة والجسـر ... جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

خليلـي مـا أحلـى الهـوى وأمـره ... وأعلمَني بالحلـو منـه وبالـمـرِّ

كفى بالهوى شغلًا وبالشيـب زاجـرًا ... لو أنّ الهوى ممّـا ينهنـه بالزجـر

بما بيننا مـن حرمـة هـل علمتمـا ... أرقَّ من الشكوى وأقسى من الهجر؟

وأفضحَ من عيـن المحـب لسّـره ... ولا سيما إن أطلقـت عبرةً تجـري

وما أنسَ مِ الأشياءِ لا أنسَ قولهـا ... لجارتها: مـا أولـع الحـبَّ بالحـرِّ

فقالت لها الأخـرى: فمـا لصديقنـا ... مُعَنًّى وهل في قتله لك مـن عـذر؟

صِليه لعلّ الوصـل يحييـه واعلمـي ... بأنّ أسير الحبّ فـي أعظـم الأسـر

فقالـت أذود النـاس عنـه وقلّـمـا ... يطيـب الهـوى إلّا لمنهَتـِك السِّتْـرِ

وأيقنتـا أن قـدْ سمعـت فقالـتـا ... مَن الطارق المصغي إلينا وما نـدري

فقلت فتـى إن شئتمـا كتـمَ الهـوى ... وإلّا فـخـلاع الأعـنـة والـعـذر

على أنه يشكوا ظلومًا وبخلها ... علـيـه بتسلـيـم البشـاشـة والبشـر

وفرقُ ما بين الأسلوبينِ واضح.



٤- مصادرُ الأدب:

للأدبِ العربي مصادرُ كثيرةٌ متنوعة في مادّتها ومنهجها، منها كتبُ المختارات الشعريّة كالمفضليّات والأصمعيات وجمهرة أشعار العرب وديوان الحماسة، ومنها دواوينُ الشعراء، وهذه الدواوينُ بعضُها مِن صنعة عالمٍ قديم كديوان ابنِ الدمينة صنعة ثعلب، وبعضها جمعه دارسٌ معاصر من بطونِ الكُتب كديوان الكميْت بن زياد جمعه محمد نبيل طريفي.

ومنها مجاميعُ شعريةٌ كبيرة مثل منتهى الطلب من أشعار العرب لابن ميمون.

ومنها كتبُ شروح الشعر كشرح أشعار الهذليّين لأبي الحسن العسكري، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر بن الأنباري، والتمام في تفسير أشعار هذيل لابن جني، وشرح الحماسة للمرزوقي، وشرحها للتبريزي.

ومنها كتبُ الأمثال كأمثال العرب للمفضل الضبي، ومجمع الأمثال للميداني، جمعَه «من نحْو خمسين كتابًا، وكاد يستوعبُ فيه المأثور من القديم، والمشهورَ من الحديث، ورتّبَهُ على حروف المعجم»[1]، والمستقصى في أمثال العرب للزمخشري، وجمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري.

ومنْها كتبٌ ألّفت في طبقات الشعراء، والأدباء، وتراجمهم، كطبقات فُحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، والشعرُ والشعراء لابن قتيبة، وطبقاتُ الشعراء لابن المعتز، ومُعجم الشعراء للمرزباني، ومُعجم الأدباء لياقوت الحموي.

---

(١) تاريخُ الأدب العربي للزيّات، ص١٨.

ومنها كتبٌ اشْتملت على نصوصٍ وتحليلاتٍ وآراءَ نقدية ومعارفَ لغويّة وتاريخية وهي كثيرة جدًّا، ومِن أهمها الكامل للمبرد، والبيان والتّبيين و«الحيوان» للجاحظ، وأدبُ الكاتب لابن قتيبة، والأمالي لأبي علي القالي، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، والعقدُ الفريد لابن عبد ربه، وصبحُ الأعشى للقلقشندي، ونهايةُ الأرب للنويري.

وسوف نتوقّف مع كتابيْن: مشرقيٍّ، ومغربيٍّ، مِن هذا التراث الكبير؛ عسى أن يكونَ في التعريف بهما داعٍ لمطالعتهما والاستمتاع بما فيهما مِن معارفَ تنمّي الذوق الأدبي والحسّ الجمالي والإدراك المعرفي.

أ- البيانُ والتّبيين:

كتاب ألّفه أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ المتوفّى سنة ٢٥٥هـ، وقد عُرف الجاحظُ بأسلوبه المُسترسل الذي يكثر فيه الاستطراد، وهو الخروجُ من موضوعٍ إلى آخر، ثمّ العودة إلى الموضوع الأول.

وقد «وقف الجاحظ كتابَه [هذا] على الأدب الشفاهي بألوانه المتعدّدة، وإذا عرض لغيره ففي مقامِ الاستدلال أو المقارنة، ولم يقصر بحثَه على الأدب وحدَه، وإنّما تعدّاه إلى الأديبَ نفسه، فدرسَه تشريحًا وثقافةً وتاريخًا، فأفاض القولَ في الخطابة، وما تتطلّبه من الجهر بالقول وترفيع الصوت، وفي الدّمامة وتأثيرها في قدْر الخطيب، وفي اكتمال أسنانِه ونقْصها أو سقوطها، وسعَة شدْقِه أو ضيقِه، وأثرُ ذلك في مخارج حروفِه، وما يجب أن يكونَ عليه أثناء الكلام، مِن استخدام الإشارة وارتفاع الصوت، أو سكون الجوارح وهدوء النّبر، وخصّ العصا كلازمةٍ

للخطيب بفصلٍ خاصّ، وعبْر ذلك كلّه قدّم لنا معلوماتٍ ضافيةً عن البلغاء والخطباء والفقهاء والأمراء، وهو لا يهتمّ بتراجمهم الشخصية وأخبارهم بقدْر ما يركّز على تصوّرهم للبلاغة، أو تفوّقهم في مجال القول»[١].

كما تكلّم عن كثيرٍ من مسائل البيانِ والبلاغة كاسْتعمال الألفاظ واختيار المناسب منها للمَقام، والإيجاز والإطناب، وتعريفُ البلاغة في عدّة ثقافات، وكثير من مسائل نقدِ الشعر، والكتاب إلى هذا مليء بنماذج ومُختارات منَ الأشعار والأرْجاز والخطب والرسائل والوصايا والأمثال.

وهذا نموذجٌ من الكتاب:

«والإشارة واللّفظ شريكان، ونعمَ العوْن هي له، ونعمَ التّرجمان هي عنْه، وما أكثرَ ما تنوبُ عنِ اللّفظ، وتغْني عن الخط،..، وقد قال الشاعرُ في دّلالات الإشارة:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها

إشـــارة مذعـــور ولـــم تتكلم

فأيقنت أنَّ الطرف قد قال مرحبًا

وأهـلًا وســهلًا بالحبيـب المتيَّـم

(١) دراسةٌ في مصادر الأدب، د. الطاهر أحمد مكي، ص ١٨٢.

وقال الآخر:

وللقلب على القلب دليلٌ حين يلقاه
وفي الناس من الناس مقاييسٌ وأشباه
وفي العين غنًى للمرءِ أنْ تنطِقَ أفواهُ

وقال آخر:

ترى عينها عيني فتعرفُ وحيَها
وتعرفُ عيني ما به الوحيُ يرجعُ

....، وقال آخر:

العينُ تبدي الذي في نفسِ صاحبها
مِنَ الـمحبَّة أو بغضٍ إذا كانا
والعينُ تنطقُ والأفواه صامتةٌ
حتى ترى مِنْ ضمير القلبِ تبيانا

هذا، ومبلغُ الإشارة أبعدُ من مبلَغِ الصوت، فهذا أيضًا بابٌ تتقدّم فيه الإشارةُ الصوتَ»[1].



(١) البيان والتبيين للجاحظ، ١/ ٧٨، ٧٩.

ب- العقدُ الفريد:

ألّفه شهابُ الدين أحمد بن عبد ربه القرطبي المتوفّى سنة ٣٢٨هـ، وقد سمّى كتابه بالعقد الفريد «لمَا فيه من مُختلف جواهر الكلام مع دقّة المَسْلك وحُسن النظام»، واعتمدَ في تأليفه على مصادرَ كثيرة، على رأسها القرآنُ الكريم والحديثُ الشريف، ثمّ عددٌ مِن أمّهات كتب الأدب كعيون الأخبار والمعارف لابن قتيبة، والحيوان والبخلاء والبيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد، وكليلة ودمنة والأدب الكبير والصغير لابن المقفع، والأمالي لأبي علي القالي، ودواوين كثيرة لشعراء جاهليين وإسلاميّين.

وقد جعل الرجلُ كتابَه مقسَّماً إلى خمسةٍ وعشرين قسماً سمَّى كلَّ قسمٍ منها باسم جوهرة من جواهر العقد، بحيث يقع على كلّ جانب من جانبي واسطة العقد اثنتا عشرة جوهرة، سمِّيَت كلُّ واحدةٍ منها باسم التي تقابلها في الجانب الآخر، فجاءت عنواناتُ الكتاب على النحو الآتي:

١- كتاب اللؤلؤة في السلطان.

٢- كتاب الفريدة في الحروب ومدار أمرها.

٣- كتاب الزبرجدة في الأجواد والأصفاد.

٤- كتاب الجمانة في الوفود.

٥- كتاب المرجانة في مخاطبة الملوك.

٦- كتاب الياقوتة في العلم والأدب.

٧- كتاب الجوهرة في الأمثال.

٨- كتاب الزمردة في المواعظ والزهد.

٩- كتاب الدرة في النوادب والتعازي والمراثي.

١٠- كتاب اليتيمة في النسب وفضائل العرب.

١١- كتاب العسجدة في كلام الأعراب.

١٢- كتاب المجنبة في الأجوبة.

١٣- كتاب الواسطة في الخطب.

١٤- كتاب المجنبة الثانية في التوقيعات والفصول والصدور وأخبار الكتبة.

١٥- كتاب العسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم.

١٦- كتاب اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين والبرامكة.

١٧- كتاب الدرة الثانية في أيام العرب ووقائعهم.

١٨- كتاب الزمردة الثانية في المواعظ والزهد.

١٩- كتاب الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي.

٢٠- كتاب الياقوتة الثانية في علم الألحان واختلاف الناس فيه.

٢١- كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهنَّ.

٢٢- كتاب الجمانة الثانية في المتنبِّئين والممرورين والبخلاء والطفيليّين.

٢٣- كتاب الزبرجدة الثانية في طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان.

٢٤- كتاب الفريدة الثانية في الطعام والشراب.

٢٥- كتاب الؤلؤة الثانية في النّتَف والهدايا والفكاهات والملح.

«وقد صاغ صاحب العقد موضوعاتِه، وما تضمنَها من معلومات بأسلوب أدبي واضح بحيث نراه يهذّب كلّ ما جمعه، ويصفّيه من الأسانيد التاريخية؛ لأنَّ غايتَه من تأليف كتابه كانت أدبيةً بحتة، هذا ونلاحظ في كتابه ميلًا إلى الفكاهة والدّعابة، ونزوعًا إلى القصص والنوادر والنّكات»[1].

وقد جاء الكتاب كما أراده مؤلفُه متضمّنًا جواهرَ الآداب ومحصول جوامع البيان.



(١) العقدُ الفريد، لابن عبد ربّه، مقدمة التحقيق للدكتور مفيد قميحة، ١/ د.

حديثُ النّص من جهةِ مادّته

عبد السلام هارون نموذجًا [١]

نتناولُ في محاضرتنا هذه جانبًا من جوانب عمل المحقّق، يندرج تحتَ ما يُعرف بمكمّلات التحقيق والنّشر، وهو حديثُ المحقّق في مقدمة التحقيق عن مادة النصّ المحقَّق، وهو جانبٌ أشار إليه مَن كتبوا في أصول فنّ التحقيق إشاراتٍ دالةً موجزة.

وسوف نعرضُ لأهمّ هذه الإشارات، وما أرشدت إليه من عناصر ينبغي أن يصرف المحقّق عنايتَه لتوفيتِها في دراسته للنصّ الذي يحقّقه، ثمّ نتناول نماذجَ من أعمال أحدِ كبار المحقّقين- وهو الأستاذ عبد السلام هارون رحمه الله-، نعرجُ على سبعة من الكتب التي حقّقها وأخرجها للمكتبة العربية، ونختم بمقارنتها بعمل المحقّق الأكاديمي.



وأولُ مَن أشار إلى مادّة النصّ «برجستراسر» في محاضراته التي ألقاها على طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية حول مناهج تحقيق النّصوص، ونشرها سنة ١٩٣١-١٩٣٢م. ثمّ نُشرت بعد ذلك بعنوان (أصول نقد النصوص ونشر الكتب) بعناية الدكتور محمد حمدي البكري، وذلك في سياق حديثه عن نقد النّص، وأنّه لا نقد إلّا

(١) مُحاضرة ألقيَت ضمْن دورة تدريبية بمعهدِ المخطوطات العربية، بالقاهرة.

بعد فهْم، وإذا لم نفْهم النصَّ فكيف يُمكننا التّمييز بين الصحيح وغير الصحيح، ثمّ قال: «والفهم مبنيٌّ على شرطيْن:

١ـ معرفة المادة التي يبحث فيها الكتاب.

٢ـ معرفة اللّغة والأسلوب.

أمّا عن الشرط الأول: فمِن الواضح أنّ قانون ابن سينا- مثلًا- لا يمكنُ أن يفهمه إلّا مَن فهمَ علم الطبّ وتاريخه بتعمّق، والأمرُ مثل ذلك في كلّ الكتب، حتّى الشعر، فلا يفهم نعتَ الفرس إلّا كلّ مَن له إلمامٌ بالفرس نفسه، وما يتعلّق به عند العرب، ولهذا السبب أمسكَ نولدكه عند شرحِ المعلّقات عن شرح معلقة طَرفة؛ لأنّها تحتوي على وصف الجَمل، ومع أنَّ نولدَكه قد اطّلع على كثيرٍ من ذلك، واستشار المتخصّصين في علم الحيوان، إلّا أنَّه كان يشعر بقلّة علمه في هذه الناحية»[١].

فمعرفةُ المحقّق بموضوع الكتاب ومادّته أمرٌ لا تتوقّف أهميته عند مجرد التقدمة للعمل والتعريف به، بل تتجاوزُ ذلك إلى تحديد مدى قدرتِه على إخراج نصٍّ مَضبوط موثّق، أي أنّها تتماهى مع مفهوم التحقيق نفسه.

وينبّه برجستراسر إلى أنّ تلك المعرفة تتّسع لتتناول رأي المؤلف وغرضَه من الكتاب، يقول: «ومِن الأشياء المهمّة التي لا بدّ من معرفتها رأيُ المؤلف نفسه وغرضُه في الكتاب كله، وفي كلّ فصلٍ من فصوله، وذلك لأنّنا نستعينُ بتلك المعرفةِ على نقدِ ما يخالفُ رأي المؤلف وغرضَه من النسخ وتصحيحِ ذلك، وهذه المعرفةُ

(١) أصولُ نقد النصوص ونشر الكتب، برجستراسر، ص٥١.

لا تستفاد إلّا من الكتاب نفسه، ولهذا السبب يجبُ على الناقد مراقبةُ سياق الكلام، فهي توقفه على غرضِ المؤلف من الكتاب، وتمكّنه من تعرّف ما كان متوقعًا أن يقوله المؤلفُ في كلّ موضع من كتابه، فإذا خالف الموجودُ في النسخ المتوقعَ وجودُه استفادَ الناقد من ذلك في إصلاح النسخ، وهذه الملاحظة من أهمّ ما يلاحَظ في نقد النصوص»[١].

وتتجلّى معالجةُ المحقّق لمادة الكتاب في إجراءَيْنِ أساسين؛ أحدُهما يبرزُ في مقدمة التحقيق، وهذا هو المعتاد، والآخرُ في التنسيق الطباعي للكتاب.

وقد تناولَ الإجراءَ الأول في قوله: «وأمّا وصف المضمون فيحتوي على اسْم الكتاب ومؤلّفه، وأين يذكر اسمُ الكتاب، أفي العنوان أم في المقدمة؟ وإن ذكر في غير موضعٍ واحد ذكرنا الاختلافَ الواقع بينه في المواضع المختلفة، ونذكر أول الكتاب بعدَ قول المؤلف أمّا بعد وآخره، **ونبين موضوعه**، ونسردُ أسماء أبوابه مع أعداد الصفحات التي يبتدئ كلّ واحد منها، ولا يحتاجُ إلى هذا كله إلّا عند وصف الكتاب دونَ نشره، ونَصِفُ على هذه الطريقة كلَّ ما يوجد من الكتب والرسائل شيئًا فشيئًا، مع ذكر عدد الصفحة التي يبتدئ منها وينتهي إليها»[٢].

وأمّا الإجراءُ الثاني فقد نبّه إليه قائلًا: «وممّا هو أكثر تسهيلًا للفهْم من الترقيم تقسيمُ النصّ إلى فصول ليست طويلة، فيبدأ كلّ فصلٍ بمبدأ جديد، وكذلك التّنبيه إلى الموادّ التي يبحث فيها الكتاب، إمّا بكلام دالٍّ على ذلك في الهامش الجانبي، أو في أعلى الصفحة، أو بوضع خطّ فوقَ ما يدلّ عليه النصّ دلالة واضحة؛ لأنّ

(١) السابق، ص٥٤.

(٢) السابق، ص١١٥، ١١٦.

وضع الخطّ تحت الكلمة لا يجوزُ في الكتب القديمة، ولا أرى فيه فائدة في الكتب الحديثة»[1].

وأمّا **الدكتور صلاح الدين المنجد** فقد تناول مادةَ النصّ في حديثه عمّا ينبغي أن تشتمل عليه المقدّمة، فذكر ثلاثةَ أمور منها:

«- موضوع الكتاب وما أُلِّفَ فيه قبلَه.

- الكتاب نفسه وشأنه بين الكتب التي ألّفت في موضوعه، والأشياء الجديدة التي يقدّمها لنا، وقيمة مؤلفه وشأنه وترجمته، مع ذكْر المصادر التي ترجَمت له»[2].

وممَّن عُنِيَ بتناول المحقّق لمادة النصّ **الدكتور رمضان عبد التواب،** فقد قال في فصلٍ بعنوان (مكملات التحقيق والنشر- أولًا: المقدّمة) من كتابه «مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين»:

«وأمّا **الكلمة الكاشفة للكتاب** في مقدمة التحقيق، فلا بدّ أن تكون مختصرة، ولا يصحّ بحالٍ من الأحوال أن تكون دراسةً مفصلة، تشمل حيزًا كبيرًا من مقدّمة التحقيق. والمهمّ فيها هو:

ـ إبراز قيمة الكتاب في فنّه،

ـ وما أضافه إلى هذا الفنّ من جديد،

(١) السابق، ص١٠٦.

(٢) قواعد تحقيق المخطوطات، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص٢٩.

ـ ومدى اعتماده على ما سبقه أو استقلاله في الرأي والمنهج،

ـ أو مدى إفادة المؤلفين الخالفين منه واعتمادهم عليه،

ـ وبيان أغلاطه ومساوئه إنْ وجدت،

ـ وتوضيح مذهب صاحبه واتجاهات فكره.

وبعبارة جامعة، وضع الكتاب المحقّق في مكانه من حلقات التأليف المتّصلة في الميدان الذي يعالجه»[١].

ثمّ قدَّم نموذجًا لتناول موضوع الكتاب، وهو دراستُه لكتاب الأمثال للضبي في مقدّمة تحقيقه إياه، وهي في حوالي ثلاث صفحات يستطيع مَن شاء أن يراجعها في الكتاب المذكور، من ص١٨٢ إلى ص ١٨٥.



وكذلك يذكر **الدكتور عبد المجيد دياب،** ممّا يجب أن تتضمّنه المقدّمة « التعريفُ بالكتاب نفسه ومنزلته، وطريقة معالجتِه للموضوع، والأشياء الجديدة التي يقدّمها لنا، وإن كان الكتاب أو بعضه قد نُشر قبل النشرة الحاضرة لزمَ وصْفُ النشرة القديمة »[(٢)].

ثمّ يقول: «وقد جرى بعض المحقّقين على أن يقدم على المقدمة فهرسًا موجزًا لموضوعات الكتاب، كما في صُبح الأعشى ونهاية الأرب طبعة دار الكتب، وشرح

---

(١) مناهج تحقيق التراث، مكتبة الخانجي، ص ١٨١، ١٨٢.

(٢) تحقيق التراث العربي منهجُه وتطوّره، د. عبد المجيد دياب، دار المعارف، ص٢٨١.

ديوان المتنبي لأبي العلاء المعري (معجز أحمد)، بل إنّ بعض المحقّقين يقدّم تصنيفًا للكتاب يذكر فيه أهمَّ مواضعه [كذا]، وأهمّ أفكاره، وهذا مهمّ جدًّا، خاصة إذا كان الكتاب صعبَ الفَهْم، فالمختصر الجيد ينوبُ عن الشرح نوعًا ما »[١].



وأمّا **الأستاذ عبد السلام هارون** في كتابه تحقيق النصوص ونشرها، فلم يذكر إلّا إشارةً مقتضبة إلى ما يقتضيه تقديمُ النصّ ضمن المكمّلات الحديثة للنشر في قوله: «ويقتضي كذلك عرضَ دراسة خاصة بالكتاب وموضوعه، وعلاقتِه بغيره من الكتب التي تَمُتُّ إليه بسببٍ من الأسباب»[٢].



وأرى من المناسب- لاستجلاء حديث النصّ من جهة مادته- أنْ نرجع إلى عمل المحقّقين الأثبات الذين مارسوا هذا الفنّ، ولهم فيه قدمٌ وسابقة، وقد اخترتُ الأستاذ عبد السلام هارون- رحمه الله تعالى- نموذجًا لهم، والأستاذ عبد السلام هارون أحدُ روّاد مرحلة الأفذاذ من الرّجال كما يسمّيها الدكتور محمود الطناحي- رحمه الله تعالى- في كتابه «مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي»[٣]، أو من السلسلة الذهبية من شوامخِ المحقّقين كما عبّر الدكتور عبد الستار الحلوجي في كتابه «نحو علم مخطوطات عربي»[٤]، ويقول عنه العلامة الطناحي: «إنَّ من

(١) السابق، ص٢٨٢.

(٢) تحقيقُ النصوص ونشرها، ص ٨٤.

(٣) ص ٩٠.

(٤) ص١٩٤.

حق أبناءِ هذا الجيل أنْ يعلموا أنّ الأستاذ عبد السلام هارون قد جلا صفحاتٍ مضيئةً من تراثنا العظيم حين أخرج- على امتداد خمسين عامًا- قدرًا كبيرًا من نفائس هذا التراث، فمِن آثار الجاحظ: الحيوان (ثمانية مجلدات)، والبيان والتبيين (أربعة مجلدات)، ورسائل الجاحظ (أربعة مجلدات تشتمل على ٤٥ كتابًا ورسالة)، والعثمانية، والبرصان والعرجان.

ومن غير مكتبة الجاحظ حقّق ونشر: معجم مقاييس اللّغة لابن فارس (ستة مجلدات)، مجالس ثعلب (مجلدان)، وهو أوّلُ كتابٍ في سلسلة ذخائر العرب التي تصدرها دار المعارف بمصر،..، شرح حماسة أبي تمام للمرزوقي (أربعة مجلدات)، وقعة صفين لنصر بن مزاحم،..»[(١)]، إلى آخر ما عدّه مِن أعماله رحمهما الله تعالى!

إلى أنْ قال: «وخلاصةُ ما يقال في الأستاذ عبد السلام محمد هارون أنَّه لم يخطَّ أحدٌ في التراث سطرًا إلّا ولهذا الرجل عليه منَّة، وذلك أنّك لا تكاد تجدُ قائمة مراجع تراثيّة إلّا وفيها كتابٌ من تحقيقات شيخنا حفظه الله»[(٢)].

وفيما يلي نتناول عددًا من أعمال الأستاذ عبد السلام هارون، وقد اخترتُ أربعةَ كتب للجاحظ، وأربعةً في علوم النحو واللغة والأنساب.



(١) مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ص ٩٧، ٩٨.
(٢) السابق، ص ٩٩.

١- الحيوان للجاحظ (حقق سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م):

قسّم عبد السلام هارون كلامَه في مقدّمة تحقيقه لكتاب الحيوان إلى ثلاثةِ أقسام، الأول: بعنوان (تقديم مكتبة الجاحظ) تكلّم فيه عن مؤلفات الجاحظ من عدّة مداخل، والثاني: تناول فيه موضوعَ الكتاب، وهو الذي يَعنينا هنا، وهو بعنوان (تقديم كتاب الحيوان)، ويقع في سبع عشرة صفحة، والثالث: بعنوان (تصحيح الكتاب)، وقد فصّل تقديم كتاب الحيوان إلى المباحثِ الآتية:

١ـ كتب الحيوان.

٢ـ كتاب الحيوان للجاحظ.

٣ـ مرجع الجاحظ في تأليف الحيوان.

٤ـ متى ألّف كتاب الحيوان.

٥ـ جهد الجاحظ في تأليف الحيوان.

٦ـ عدد أجزاء الكتاب.

٧ـ قيمة كتاب الحيوان.

والملاحَظ في هذه المباحث أنّ صاحبها أراد أن يكشف بها أبعادَ الكتاب الذي يحقّقه من جميع الزوايا، ومع أنه أطال الحديثَ عن كتب الحيوان قبل كتاب الجاحظ، فذكر كتبَ الإبل والخيل والغنم والشاء والوحوش والطير وغيرها، ونقل نموذجًا من كتاب الإبل للأصمعي يدلّل به على أنّ هذه الكتب إنّما قصد بها أولًا أن تكون معاجم لغويّة، فإنه قد أرادَ بذلك إبرازَ أسبقيّة الجاحظ في وضعه هذا الكتاب، يقول: «هذه صورةٌ مِن صور كتبِ القوْم في الحيوان، أمّا الجاحظ فأمامك كتابه،

ينطقُ بين يديك بالقصدِ العلمي التفصيلي للحيوان جميعًا».

وهو يتناولُ الكتاب من زاوية استمدادِه تحت عنوان (مرجع الجاحظ في تأليف كتابه)، ويحدّده في خمسةِ أمور بعد إدمان قراءة الكتاب وتقليب صفحاته:

- الينبوع الذي لا ينضب من القرآن وحديث الرسول ﷺ.

- الشعر العربي، وعليه كان أكثرُ اعتماده.

- كتاب الحيوان لأرسطو، وقد نقل عنه الجاحظ نصوصًا ليست من الكثرة بمكان، ولكنّها من القيمة والنّفاسة بمكانٍ عظيم.

- المُنازعات الكلامية التي ولّدها مذهبه الاعتزالي.

- الخبرة الشخصية.

ويقف الأستاذ هارون عند كلّ رافد ليجلي أثره في الكتاب، في غير عجلةٍ ولا اقتضاب.

ولمْ يعرض الأستاذ عبد السلام هارون لأثر كتاب الحيوان مباشرة في خالفيه، ككتاب عجائب المخلوقات والحيوانات لزكريا بن محمد القزويني، وكتاب حياة الحيوان الكبرى لكمال الدين الدَّمِيرِي (٨٠٨هـ).

لكنّه لم يغفل عنصرًا مهمًّا قد يغني عن حديثِ الأثر، وهو (قيمة كتاب الحيوان)، فقد أبرز تحتَ هذا العنوان أهمّ ما احتواه الكتاب من موضوعات، يقول: «لا يعرف فضلَ هذا الكتاب إلّا مَن نظر فيه طويلًا، وتناولَ نواحيَه بالدّرس والتبيّن، وقد يوهم اسمُه أنَّه قد خصّص بالحيوان وما يمتّ إليه بسبب، ولكنّ الحقّ أنّ الكتاب معلمة واسعة، وصورة ظاهرة لثقافة العصر العباسي المتشعّبة الأطراف.

فقد حوى الكتابُ جملةً صالحة من المعارف الطبيعيّة، والمسائل الفلسفيّة، كما تحدّث في سياسة الأقوام والأفْراد، وكما تكلّم في نزاع أهل الكلام وسائر الطوائف الدينيّة.

تحدّث الكتابُ في كثيرٍ من المسائل الجغرافية،..، وفي تأثير البيئة في الحيوان والإنسان،..، وفيه كذلكً حديثٌ عن الطب والأمراض،.. [و] عن العربِ والأعراب وأحوالِهم وعاداتهم،..، والكتابُ كذلك ديوان جمعَ الصفوة المختارة من حرّ الشعر العربي ونادرِه» إلى آخر ما قال في وصْف قيمة الكتاب.



٢- البيان والتبْيين للجاحظ، حقّق سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م:

في هذا الكتاب، رتّب الأستاذ عبد السلام هارون مقدّمة التحقيق على العناصر الآتية:

١ـ عرض الكتاب.

٢ـ بعض أقوال العلماء فيه.

٣ـ تفصيل الكتاب.

٤ـ أثر الكتاب.

٥ـ تاريخ تأليفه.

٦ـ نسخ الكتاب.

٧ـ تحقيق الكتاب.

٨ـ الفهارس.

والذي يعنينا من هذه الفِصَل الثالثة والرابعة، وقد أطال في الأولى وأوجز في الثانية، فجاء الكلام على تفصيل الكتاب فيما يزيد قليلًا عن تسع صفحات من ص٦ إلى ص١٥، وجاء الكلامُ عن أثر الكتاب في ثمانية أسطر.

وتحتَ عنوان (تفصيل الكتاب) نبَّه أولًا إلى أسلوب الجاحظ الذي لا يتقيّد فيه بنظام محكَم يترسّمه، فتراه يبدأ الكلامَ في قضية من القضايا، ثمّ يدعها ليدخلَ في قضيّة أخرى، ثمّ يعود إلى ما سلفَ مِن قبل، وقد كانتْ هذه سبيل كثيرٍ من علماء عصره.

ثمّ قال: «ونستطيع أن نردّ مباحث الكتاب وقضاياه إلى الضروب التالية:

١- البيان والبلاغة.

٢- القواعد البلاغية.

٣- القول في مذهب الوسط.

٤- الخطابة.

٥- الشعر.

٦- الأسجاع.

٧- نماذج من الوصايا والرسائل.

٨- طائفة من كلام النّسّاك والقصاص وأخبارهم.

٩- عرض لبعض كلام النوكى والحمقى ونوادرهم.

١٠- ضروب من الاختيارات البلاغية».

ثمّ أخذ يفصّل القولَ في كلّ قضية من هذه القضايا، ونأخذ منها مثالًا واحدًا عَرْضَه لموضوع الشّعر في البيان والتبْيين، يقول:

«والشعرُ وسيلة من وسائل البيان، ومعرضٌ من معارض البلاغة، وله ميْسَم يبقى على الدّهر في المدح والهجاء. وله أوزان لا بدّ منها، ولا بدّ من القصد إليها، فمَن جاء كلامُه على وزن الشعر ولم يتعمّد هو هذا الوزنَ؛ فليس كلامُه بشعر، فقد وردَ في القرآن وفي الحديث كلامٌ موزون على أعاريض الشّعر، ولكنّه لا يسمّى شعرًا. ومَن يجمع بين الشّعر والخطابة قليل، وليس ينبغي للقصيدة أن تكون كلّها أمثالًا وحِكمًا، فإنَّها إذا كانت كذلك لم تسِرْ ولم تجرِ مجرى النّوادر. وفي المولدين شعراء مَطبوعون. وللشّعراء رسوم خاصّة. وقد كان بعضُ أبيات الشعر سببًا من أسباب تسْمية الشاعر. والشعرُ خيرُ الوسائل لتخليد الإنتاج الفني، فما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور، أكثرُ ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون، فلم يحفظ مِن المنثور عشرُه، ولا ضاع من الموزون عُشرُه».

وهو في كلّ جزءٍ من هذه الفقرة يُحيل القارئ على موضعها من الكتاب، فأتى بثماني إحالات في هذه الفقرة على ثمانية مواضع مختلفة من الجزءِ الأوّل من البيان والتبيين.



٣- العثمانية للجاحظ (حقق سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م):

كتابُ العثمانية له طابَع خاصّ بين كتب الجاحظ، فعبارة الجاحظ فيه غالبةٌ على النّقول بخلاف الحيوان والبيان والتبْيين، وضع له محقّقه مقدّمة في خمس عشرة صفحة، تناولت العناصرَ الآتية:

* **العثمانية**: وفيه تعريفٌ بالفرقة العثمانية، وهم أنصارُ سيدنا عثمان بن عفان في حوالي ثلاث صفحات.

* **متى ألّف الجاحظ كتابَ العثمانية؟**: وهو السؤال الذي يحاول الأستاذ عبد السلام هارون الإجابةَ عنه دائمًا، كما رأينا في الحيوان والبيان والتبْيين، وذلك حتّى يكون فكرُ الجاحظ وتطورُه أقربَ لذهن القارئ، وأيضًا ففي ذلك معونةٌ على إدراك العلاقات بين نصوص الجاحظ.

* تحقيق نسبة الكتاب.

* **قدرُ الكتاب**: وفيه بيان موجَز في فقرةٍ واحدة من سبعة أسطر لما اشتملَ عليه الكتاب، يقول فيه: «وأمّا العثمانية، فهي صوغٌ كريم للجاحظ، ومتاعٌ لدارس المسائل الدينية، والقضايا التاريخية والسياسية التي نجمَت في فجْر الإسلام وأوائل الدّولة الإسلامية، وهو كذلك مَعرض كبيرٌ للجدال والحجاج الفكري في عصرٍ من أزهى العصور الإسلامية الأولى».

* **نقضُ العثمانية**: وقد أطالَ في هذا الجزء إطالةً نسبيّة؛ حيث استغرق ستّ صفحات، تكلّم فيها عن كتاب نقض العثمانية الذي وضعه أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي المعتزلي، وهو معاصِرٌ للجاحظ، ولعلّ سبب الإطالة هو التعرضُ لموضوع كتاب العثمانية نفسه وموضعيّته التاريخية، والتنْبيه إلى العلاقة التاريخيّة بين المعتزلة والشيعة، بالإضافة لعناية المحقّق بمقابلة نصوص من العثمانية بما نقله ابنُ أبي الحديد عنها.

* أصولُ كتاب العثمانية.



٤- البرصان والعرجان للجاحظ (حقق سنة ١٤٠١هـ- ١٩٨٢م):

تناول فيه مادّة النص تحت عنوان منهج الكتاب مِن مُنتصف ص ١٤ إلى أول سطر في ص ١٧.

ذكر فيه ما تناولَه الجاحظ من أصحابِ العاهات، ثمّ قال: «ولم يُرِدْ الجاحظ بكتابه هذا أنْ يذكر العيوبَ والعاهات نعيًا على أربابها، بل قصدَ بذلك أن يجلو صورةً ناصعة مشرقة لذوي العاهات الذين لم تكنْ عاهاتُهم لتحول بينهم وبين تسنُّم الذّرى، وقد مهد لذلك بسردِ شواهد وآثار من أدبِ العرب القُدامى والمعاصرين له، في الاعتزاز ببعض العاهات، والدفاع عنها والصعود أحيانًا إلى الفخر بها والتمدّح وصدق الانتماء».

ويشيرُ إلى أنَّ الجاحظ ألّف كتابه ردًّا على كتاب الهيثم بن عدي، ثمّ يقول: «فمذهبُ الجاحظ في هذا الكتاب ليس مذهبَ السّرد أو التّشهير، أو ذكْر المثالب كما عنَاه الهيثم بن عدي صاحبُ كتاب المثالب، وإنّما كان مذهبُه في هذا الكتاب الفذّ أنْ يجعله ذريعةً إلى بيان نظرة العرب في أدبهم وأشعارهم إلى هؤلاء القوم الذين كتبت عليهم العاهة، وتعاملهم الإنساني الرفيع معهم بالقول والفعل».

ونلاحظ على ما كتبَهُ الأستاذ هارون هنا أنّه يُعْنَى بعلَلِ التأليف ومقاصدِ الجاحظ ممّا أورده في كتابه.



٥- مقاييس اللّغة لابن فارس (حقّق في سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م):

تناول الأستاذ عبد السلام هارون مادّة هذا الكتاب تحت عنوان (كتاب المقاييس) في ستّ صفحات، من ص ٣٩ إلى ص ٤٤، وفيه تناول العناصرَ الآتية:

ـ معنى المقاييس: وهو حديث موجز في ثمانية أسطر عن مفهوم المقاييس، وأنّ المراد به ما يسميه بعض اللغويّين الاشتقاق الكبير، الذي يُرْجِعُ مفردات كلّ مادّة إلى معنى أو معانٍ تشترك فيها هذه المفردات.

ـ نسخ المقاييس.

ـ مقارنة بين المجمل والمقاييس.

ـ نظام المعجم والمقاييس.

ـ تحقيق المقاييس.

ـ فهارس الكتاب.

ومن هذه العناصر يعنينا حديثُه عن (المجمل والمقاييس) و(نظام المعجم والمقاييس).

فتحتَ عنوان (المجمل والمقاييس) يعرضُ فيما يقارب الصفحة لعلاقة كتابيْن للمؤلف نفسه ليخلصَ إلى تأخّر تأليف المقاييس، وهي فكرة يهتمّ بها دائماً؛ فكرة تاريخ تأليف الكتاب، ولكنّه يورد هذه المقارنة على سنّة الاختصار بما يناسبُ تقديم الكتاب المحقّق، يقول: «على أني لو أمعنتُ في الموازنة بين المُجمل والمقاييس لأعضدّ هذا الرأي، لاقْتضاني ذلك أن أكتبَ كثيرًا، ولكن يستطيع القارئ بالنّظر في الكتابين أن يذهب معي هذا المذهب».

وفي (نظام المعجم والمقاييس) يعرضُ في حوالي صفحتيْن ونصفٍ الطريقةَ التي سار عليها ابن فارس في ترتيب معجمِه موازنًا بينه وبين غيره من المعاجم. وهذا جزءٌ مهمّ من حديث المادة، يتناول منهجَ الترتيب والتّبويب.



٦- الاشتقاق لابن دريد (ت٣٢١هـ) حقّق سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م:

في هذا الكتاب، نجدُ الأستاذ عبد السلام هارون يتكلّم عن مادة الكتاب في موضعيْن: الأول: تحت عنوان (الاشتقاق)، والثاني: تحت عنوان (كتاب الاشتقاق لابن دريد) في عشْر صفحات من ص ٢٦ إلى ص ٣٥، ونلاحظ هنا الفصلَ بين موضوع الكتاب في حيث هو، وبين تناولِ ابن دريد له.

فتحتَ عنوان (الاشتقاق) تكلّم عن تعريفِ الاشتقاق، وأنواعِه عند العلماء، فذكرَ تقسيم ابن جني له إلى نوعين: صغير أو أصغر، وهو ما ينحصرُ في مادة واحدة مع الاحتفاظ بترتيب الحروف، كتركيب سلم وما يؤخَذ منه، وكبير وأكبر، وهو أن تعقدَ على تقاليب الأصل الثلاثي الستّة معنًى واحدًا، كما تجدُ معنى القوّة والشدّة في مادة (ك. ل. م) على اختلافِ ترتيبها.

ثمّ تعقبه بعدَ إيرادِ مثالٍ للسيوطي للاشتقاق الأكبر يظهر أنَّ كلّ ما تفرّع من (ش.ج. ر) فأصلُه الشجرة، تعقبه باقتراح تسميتِه بالاشتقاق الكبير، وجعله نوعًا بين الصغير والأكبر، وهو الاشتقاقُ الذي بنى عليه ابنُ فارس معجمَه مقاييس اللّغة.

ثمّ ذكر تقسيم الأستاذ عبد الله أمين لأنواع الاشتقاق إلى أربعة أنواع، هي: الصغير، والكبير، والكُبَار، والكُبَّار.

ثمّ سردَ كتب الاشتقاق في القديم والحديث.

أمّا العنوان الثاني وهو (كتاب الاشتقاق لابن دريد) فقد تناولَ فيه النقاطَ الآتية:

ـ تسميَته.

ـ سبب تأليفه.

ـ منهج الكتاب.

ـ مضمون الكتاب.

ـ نظرة ناقدة.

ـ بين الجمهرة والاشتقاق.

ـ تاريخ نشر الكتاب.

ـ نسخة الأصل.

ـ اجتلاب نسخة الأصل.

ـ تحقيق الكتاب.

وما يعْنينا من الحديث عن مادّة الكتاب نجدُه تحت (منهج الكتاب- مضمون الكتاب) وهو حديثٌ موجَز لم يستغرق أكثرَ من صفحة وبضعة أسطر.

ففي (منهج الكتاب) يقول: «وقد بدأ كتابَه بذكر اشتقاق اسم النبي ﷺ ثمّ اشتقاق أسماء آبائه إلى معد بن عدنان، حيث انتهى ﷺ بنسبه ثمّ قال: «كذب النسّابون».. وقد ساقَ في كتابِه أنسابَ العرب العدنانيّة والقَحطانية، مُبيّنًا اشتقاق

هذه الأنساب واشتقاقَ رجال هذه القبائل في إيضاحٍ كامل، وبيانٍ لجميع الوجوه التي تتراءى له، والتي يحتملُها العَلَم المُشتق في الرّجوع به إلى موادّ العربية، مع استطرادٍ يضمّ تفسيرَ كثيرٍ من آي القرآن الكريم. وهو فيما بين ذلك لايزالُ يذكر مِن تاريخ الأعلام وأخبارها نوادرَ مِن المعارف».

أمّا (مضمون الكتاب) فيورد تحتَه ملخّصًا محددًا لمعارفه، يقول فيه:

«وبذلك يكونُ هذا الكتاب ذخيرةً علمية واعية، تنتظمُ هذه الضروب التالية:

١ـ الاشتقاق اللّغوي لأسماء القبائل والرجال.

٢ـ وبسط القول في المادة اللغوية التي اشتقت منها هذه الأسماء.

٣ـ وتفسير الآثار الدينية والأدبية التي تمتّ بصلَة إلى تلك المواد.

٤ـ وبيان أنساب قبائل العرب وبطونها وأفخاذها، وتشعّب بعضها من بعض.

٥ـ وإمداد الباحث بكثيرٍ من المعارف التاريخية النادرة التي تتعلّق بقبائل العرب ورجالها، وبعض ما يمتّ بصلة تاريخية إلى تلك القبائل، وإلى أولئك الرجال».



٧- الكتاب لسيبويه (حقّق في ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م):

اعتاد الأستاذ عبد السلام هارون- كما لاحظنا- أن يجعلَ الكلام عن مادّة الكتاب معنوَنًا باسْم الكتاب، وهو هنا يعقد مبحثًا بعنوان (كتاب سيبويه) يتناول فيه- أولًا- اسمَ الكتاب، ثمّ يضعُ العنواناتِ الفرعيةَ الآتية:

ـ تاريخ تأليفه.

ـ مادّته.

ـ الحرص التاريخي على الكتاب.

ـ سند الكتاب.

ـ إشارة تاريخية إلى خط سيبويه.

ـ قراءاته الأولى.

ـ أسلوب الكتاب.

ـ شواهد الكتاب.

ـ أثر الكتاب في نحْو الكوفيّين.

ـ أثر الكتاب في نحْو الأندلسيّين والمغاربة.

ـ أثر الكتاب في التأليف النحوي: [= شروحه وشروح مشكلاته ونكته وأبنيته وشواهده ومختصراته ومختصرات شروحه والاعتراض عليه والردّ على الاعتراض].

ـ تاريخ نشر الكتاب.

وما يتّصل بالمادة من هذه العناصر: مادته، وأسلوب الكتاب، وشواهد الكتاب، وأثره، ويقع ذلك في خمس عشْرةَ صفحة.

وتحتَ عنوان (مادّته) لا نجد إلّا الحديث عن مصادر سيبويه في تأليف كتابه، يقول: «ولا ريب- أيضًا- أنّ سيبويه قد انتفع بعلم الخليل انتفاعًا ظاهرًا، كما انتفع

بعلم شيوخه الذين سبقَ الكلام عليهم، ولا ريب كذلك أنه أفادَ ممّن سبقه مِن أئمّة النّحو الذين ألّفوا فيه أو أثرت عنهم رواية فيه»، وينقلُ عن النّديم قوله: «قرأتُ بخط أبي العباس ثعلب: اجتمعَ على صنعة كتابِ سيبويه اثنان وأربعون إنسانًا، منهم سيبويه، والأصول والمسائل للخليل»، ويعلّق عليه تعليقًا موجزًا يظهر أنّ المراد كوْن كتاب سيبويه لقاحَ جهودِ النّحاة الذين سبقوه.

وأمّا (أسلوب الكتاب) فقد ذكر أنّ فيه كثيرًا من الغموض، ونقل من أقوال العلماء ما يؤيّد ذلك، منبّهًا إلى اختلاف اصطلاحات الكتاب عمّا استقرّ لدى النّحاة المتأخّرين. والملاحظُ أنّ هذه النقطة استغرقت حوالي صفحتيْن ونصف، وهنا نشير إلى أنَّ طولَ الكلام وقصرَه ليس له معيارٌ واحد يحكمُه أكثر من حاجةِ المقام إلى البيان، فهو لم يتكلّم عن الأسلوبِ، ويُعْنَى به إلّا حيثما كان له تميّز وأثرٌ بارز في التعامل مع مادة النّص.

وأمّا (شواهد الكتاب) فتكلّم فيه عنِ الشواهد الشعرية وقضية الشواهد المجهولة النسبة.

وأمّا **أثرُ الكتاب،** فعلى الرغم من أنّه استغرق ثماني صفحات ونصف؛ فإنّنا لا نجدُ فيه تتبّعًا لآراء سيبويه لدى النّحاة، وإنّما نُقُول مجملة عن عناية بعض علماء الكوفة والأندلس به، ثمّ قوائم موثقة بأسماء الكتب التي أنتجتْ حول كتاب سيبويه شرحًا واختصارًا واعتراضًا ودفاعًا.

وهذا يُعطينا صورةً واضحة عن أنّ حديث الأثر ليس دراسة تفصيليّة لآراء العالم وحضورها في كتبِ مخالفيه، لأنَّ هذا يخرج بتقدمة النّص المحقّق عن هدفها،

وهنا لا بدّ من التنبيه إلى الفرق بين حديث المادّة في مقدمة التحقيق، وبين الدّراسة العلميّة التي تقوم على النّص والتي تقتضيها التقاليدُ الأكاديمية للحصول على الدّرجات العلمية من ماجستير ودكتوراه، وما ينْحو نحوها، فتلك دراسةٌ مستقلّة مفصلة تتناول جوانبَ المنهج والآراءَ والتأثير والتأثّر والمقارنة بإنتاج المؤلّف كله، وتفصيل ما أجمَله، حتى إنّ الدراسةَ في بعض الأحيان تقاربُ الكتاب المحقّق في الحجْمِ، وقد ترْبو عليه. ونستطيع أن نراجع في ذلك بعض النّماذج مثل:

- **مقدمة تحقيق الفصول الخمسون لابن معطي** للدكتور محمود الطناحي، رحمه الله، التي بلغت ما يقرُب من نصف الكتاب (حوالي مائة وخمسين صفحة)، وهو رسالتُه للماجستير التي أشرف عليها الأستاذ عبد السلام هارون، رحمه الله.

- **أمالي ابن الشجري**، بتحقيق الدكتور محمود الطناحي أيضًا، وقد كان موضوعُ رسالته للدكتوراه (ابن الشجري وآراؤه النحوية) مع تحقيق تسعة وأربعين مجلسًا من أماليه البالغة أربعة وثمانين مجلسًا، بإشراف الدكتور عبد الله درويش- رحمه الله-، ثمّ أكمل الكتاب وطبعَه في مكتبة الخانجي في ثلاثةِ مجلدات، وقد طالت الدراسة إلى أكثرَ من مائتي صفحة، ويَعنينا منها ما يتعلّق بمادّة الكتاب، وهو موزّع بين بابين أحدُهما بعنوان (آراء ابن الشجري النحويّة) وفيه كلامٌ عن آرائه في الكتاب وفي غيره، وعنْ شواهده في الكتاب القرآنيّة والحديثيّة والشعريّة، وعن قضايا الحذف والإعراب والأدوات عنده، وعن مصادرِه في كتابه، وعن أثرِه في الدّراسات النحويّة واللّغويّة، ومذهبه النحوي؛ كلّ ذلك بتفصيل وتتبّع.

والبابُ الآخر بعنوان (أمالي ابن الشجري) وفيه تحدّث عن كتب الأمالي والفروق بينها، ثمّ عن منهج ابن الشجري في أماليه، وأسلوبِه فيه، واعتدادِه بآرائه،

وثناءِ العلماء على الأمالي، وانتقاداتِهم له، ورواية الكتاب، وعلومِ العربيّة فيه: اللّغة، والبلاغة، والأدب، والتاريخ والأخبار، والجغرافيا والبلدان.

وهذا حديثٌ مفصّل عن مادّة الكتاب، وهو من أفضلِ النماذج على النّمط الثاني الذي أشير إليه.

- **شرح ألفية ابن معط لابن النحوية** رسالة دكتوراه لعبد الله بن فهيد البقمي، استغرقتِ الدراسةُ فيها أكثر من مائة صفحة.

- **الصّعقة الغضبيّة في الردّ على منكري العربيّة للطوفي**، تحقيق الدكتور محمد بن خالد الفاضل، وفيه بلغت الدراسةُ حوالي ١٥٠ صفحة، غيرَ ما يقرب من ٦٠ صفحة مقدّمة للكتاب بقسميه، حكى فيها قصةَ عنايته بالكتاب، وقارنَ بين طبعته وطبعةٍ سابقة عليه. بما يقارب في مجموعه ثلث حجم الكتاب.

- **عنقود الزواهر في الصرف للقوشجي، تحقيق الدكتور أحمد عفيفي**، وقد استغرق حديثُ المادة وحدَه أكثرَ من ثمانين صفحة من الدراسة، تناول فيه المحقّق التعريفَ بالكتاب ومصادره، وشواهدَه من القرآن والحديث والشعر، وأصولَ النحو فيه، ورأي المؤلف في المناسبة بين اللّفظ والمعنى، والاتجاهات الذهنية والمنطقية عنده، وتأثرَه بأصول الفقه، والاشتقاقَ والوضعَ وعلاقتهما بعلمِ الصرف.

- المقدّمة التي وضعها الدكتور رمضان عبد التواب بعنوان (الصواب والخطأ في اللّغة) في تسع صفحات، في مقدّمة تحقيقه لكتاب ذمّ الخطأ في الشعر لابن فارس، الذي لا يزيد عن سبع صفحات.

- **فيضُ نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، لابن الطيب الفاسي**، تحقيق الدكتور محمود فجال، وقد عقد في دراسته بابًا بعنوان (منهج ابن الطيب في كتابه الفيض)، من ص ٤٩ إلى ص ٨٩، وأعقبه بباب بعنوان (النقد والاستدراك) من ص ٩٣ إلى ص ١٣٢، وكلاهما في صلب الحديث عن مادة الكتاب.



وبعد هذا التّطواف، نستطيع أن نوجزَ أهمّ نقاط حديث المادة فيما يلي:

ـ طبيعة الموضوع الذي أُلِّفَ فيه الكتاب، والمعارف التي اشتمل عليها.

ـ قيمة الكتاب في فنّه، مع الإشارة إلى التأثر والتأثير.

ـ مصادر المؤلف في كتابه.

ـ منهجه في كتابه ترتيبًا وتناولًا.

ـ أسلوب الكتاب.

ومن مكملات هذا الحديث بيان تاريخ تأليف الكتاب ليعلم موقعه على خارطة مؤلفه، ومؤلفات عصريّيه.

وقدْ رأينا أنّ هذه البيانات تتفاوتُ مِن كتاب إلى غيره، فليس هناك معيارٌ ثابت يصلح لكلّ النصوص المحقّقة، أكثر من توفية المقام حقّه من إضاءةِ النّص للقارئ، ومن ثمّ فينبغي أن يكون المحقّق حصيفًا يعامل كلّ نصٍّ بما يقتضيه.



معالمٌ من عَطاء

الدكتور محمد حماسة [1]

الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، علمٌ كبيرٌ من أعلام اللّغة والأدب، علماً وإبداعًا، وهو- كذلك- علمٌ كبيرٌ من أعلام الإنسانية، مشاعرَ ومعاملة.. وأحبّ- هنا- أنْ ألقي الضوءَ على زاوية محدّدة من تلك الزوايا الرّحبة في شخصيّته، وهي البصمة العلمية التي تركها، والمقام- في الحقيقة- ليسَ مقام بسطٍ وتفصيل؛ لذا سأحاول أن أكون موجِزًا في ضبط وتحديد.

ترك أستاذنا الجليل- رحمه الله تعالى- عددًا قليلًا من المؤلّفات العلميّة، بالقياس إلى فئةِ المُكثرين من العلماء، حوالي ثمانية عشر كتابًا، وهو في هذا يشبهُ أستاذَه وأستاذ الجيل كلّه الدكتور تمّام حسّان الذي استمرّ عطاؤه العلمي عبر عمرِه المديد، ومع هذا جاء في حوالي ثلاثة عشر كتابًا مؤلفًا، وخمسةِ كتبٍ مترجمة. إننا- إذًا- أمام مدرسة تؤمن بالكيْف لا بالكمّ، وبالمنجَز الأصيل لا النّقل والخلط والثرثرة.

ومَن يقرأ هذه المؤلفات يستطيعُ أن يدرك مشروعًا فكريًّا متكاملًا يأخذ من النتاج اللّغوي للعرب والغربيّين على السواء، ويصوغ رؤية واضحةَ المعالم، قابلةً لتوليد الأفكار والموضوعات البحثية، وهذا هو المعنَى الحقيقي للأستاذ، فلا عجبَ أن

(١) كلمةٌ ألقيَت في ندوة لتأبين الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف- رحمه الله تعالى- بمعرض القاهرة الدولي للكتاب في ٧ فبراير ٢٠١٦.

تبقى روحُه العلميّة ساريةً في مئاتٍ من الباحثين الذين خرّجهم، وأشرف عليهم، وناقشَهم.

ويتألّف هذا المشروع من خيطيْن رئيسيْن: الأول: نظري، وهو المعنى النحوي الدّلالي، الذي عرض رؤيته له في كتابه الماتع (النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي- الدّلالي)، وقد كان كبار أساتذة العربيّة يغبطونَه عليه، وخلاصة هذه الرؤية- بإيجاز أرجو ألّا يكون مخلًّا- أنَّ هناك تفاعلًا يقوم بين الوظائف النحوية من فاعلية ومفعولية وابتدائية وخبرية.. الخ، والمفردات التي تشغلُ هذه الوظائف بما هي وحداتٌ مُعجمية ذاتُ دلالةٍ وضعيّة أو عرفيّة خاصة. وهذا التفاعل هو الذي يولّد الدّلالة التركيبيّة للجُمل والعبارات، وبفضله يتشكّل المجاز، الذي هو انحرافٌ عن الصورة الأوليّة النموذجية، فعبارة مثل (طار الطائر)، عبارةٌ نموذجيّة؛ لأنّ (طار) إحدى خصائص الطائر، والعكس، لكنْ إذا قيل: (طار القلب)، نجدُ أنَّ (طار) ليستْ من خصائص القلب، ولا القلبُ من خصائص (طار)، ولذلك تتابعتْ هاتان الكلمتان ضدّ قوانين المفردات الخاصة، وهنا يأتي التفسير المجازي لاستعمال المفردات، حيث يقوم عقلُ المتلقي بإجراء مُشابهة بين القلب والطائر من حيث إمْكان أن يطير كلّ منهما، الطائرُ على جهة الحقيقةِ، والقلبُ على جهة التخيّل والتّصور؛ لأنّ هناك موانعَ عضوية تعوق القلبَ عن الطيران، هذه الموانعُ هي التي تجعلُ المتلقّي ينظر إلى هذا التركيب على أنّه مجازيّ لا حقيقي، وما يمنع من إيرادِ المعنى الأصلي هو القرائنُ والسّياق الخاص، ولذلك قال العلماء: إنّ في قول الله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾ [الإسراء: ٢٤] مجازًا؛ لأنّ القرية لا تُسأل، وإنّما يُسأل أهلُ القرية، والذّل

ليسَ له جناح، إنّما الجناح للطائر، فعندما وقعَ الفعل (اسْأل) على القرية وأضيف (الجناح) للذّل انْضمّت كلماتٌ من تصنيف دَلالي معيّن إلى كلماتٍ من تصنيفٍ آخرَ، وليس كلٌّ منهما من خصائص الأخرى، فاكْتسبتْ هذه الكلماتُ الصفةَ الجديدة عن طريقِ التّصادم مع قواعد الاختيار.

إذًا، فالاختيارُ بين جداول المُفردات أو مجموعاتها المصنّفة في العقل الإنساني تصنيفًا دلاليًّا معينًا، وجداول النظام النحوي أو مجموعاته بتنوّعها المحدود المحصور هو الذي ينتجُ جُملًا صحيحة نحويًّا ودلاليًّا، فليسَ معنى الجُملة مجموعَ المفردات التي تتألّف منها، بل هو حصيلة تركيب هذه المفردات في نمطٍ معيّن حسب قواعد لغويّة محدّدة.

وأمّا الخيطُ الثاني في مشروع الدكتور محمد حماسة، فهو التّطبيقات المتنوّعة التي تثبتُ صلاحية الأساس وإنتاجيتّه، وفي هذا الجانب قدّم لنا تحليلاتٍ لنصوصٍ شعريّة قديمة ومعاصرة، ونصوصٍ من شعرِ البيت، ونصوصٍ من شعر التّفعيلة، وانصباب هذه التحليلات على الشعر لأنَّه الفنُّ الذي شغلَ محمد حماسة منذ صغره، وهو شاعر متمكّن، له أربعةُ دواوين مطبوعة، اثنان منها بالاشتراك، وله شعرٌ كثير غيرُ مطبوع.

ولهذه التّحليلات مِهادٌ آخر مهمّ، هو كتاب (الجُملة في الشعر العربي) الذي اشتملَ على مباحثَ معمّقة حول:

ـ خصائص الجُملة في الشعر.

ـ الجُملة والقافية.

ـ الجُملة والبيت الشعري.

أمّا التحليلاتُ نفسُها فقد تضمّنتها ثلاثةُ كتبٍ هي بحسب الترتيب الزّمني:

ـ اللّغة وبناء الشعر.

ـ الإبداع الموازي.

ـ فتنة النّص.

في كتاب (اللّغة وبناء الشعر) نقرأ تحليلاتِ قصائدَ جاهلية لثعلبة بن صعير، وسحيم عبد بني الحسحاس، والمخبل السعدي، وقصائد معاصرة لحامد طاهر، وسمير فراج، وفاروق شوشة، وأحمد سويلم، وعبد الحميد محمود.

وفي (الإبداع الموازي) تناوُلٌ لقصائدَ لأمل دنقل، وأحمد عبد المعطي حجازي، وحسن طلب، وخليفة الوقيان.

وفي (فتنة النّص) تحليلاتٌ لأشعارٍ لحجازي، وفاروق شوشة، ومحمد إبراهيم أبو سنة، وحسن طلب، وإيمان بكري.

ولعلّ مِن المُلاحظ على هذه الاختيارات أنَّ الغلبةَ فيها للشعر المُعاصر، ولشعر التفعيلة خصوصًا، وحظيَ الشاعر الكبير فاروق شوشة بالنصيبِ الأوفي من التّحليلات.

وأحبّ هنا أنْ أشير إلى ثلاثةِ عنوانات لبعض تلك التحليلات النّصيّة تمثّل إشاراتٍ مهمّةً لزوايا التحليل، مثل:

ـ العلاقات الرأسيّة والأفقيّة في القصيدة.

ـ البنية السطحيّة والبنية العميقة للقصيدة.

ـ شبكة العلاقات في القصيدة.

وقد فصَّل الدكتور محمد حماسة إجراءاتِ مَنهج التحليل النّصي للقصيدة في مقالةٍ مُفردة، نُشرت في فصول، وأعيدَ نشرُها في الإبداع الموازي، وهي المُشتملة على تحليلِ قصيدة "صلاة" لأمل دنقل، وهي بإيجاز:

١ـ التعامل مع القصيدة على أنها نصٌّ واحدٌ متكامل.

٢ـ النصّ الواحدُ تحكمُه علاقات لغويّة ودَلالية تعملُ على تماسكه، وهذه العلاقات تكون شبكةً نصيّة تعين على تفسير النّص.

٣ـ الاعتماد على القصيدة وحدَها في استخراج المُعطيات التي تعينُ على تفسير النّص.

٤ـ تحليل كلِّ قصيدة على حدة، وتفسيرُها وحدَها في ضوء مُعطياتها التعبيريّة الخاصة بها.

٥ـ الاهتمام بكلّ عنصر من عناصر مكوّنات القصيدة.

٦ـ عدمُ تعميم نتائج تحليل القصيدة على شعرِ صاحبها، فضلًا عن غيره مِن شُعراء جيله أو مدرستِه.

وتكلّم- أيضًا- عن مفاتيحَ لتحليل النّص الشعري، ومنها:

١ـ تحوّلات الضمائر.

٢ـ الجُملة المحوريّة.

٣ـ التّكرار.

٤ـ الوسائل الأسلوبيّة الخاصة.

رحمَ الله أستاذَنا الدكتور محمد حماسة، وأكرمه بما تركَ من علمٍ يُنتفع به.

البابُ الثّالث

في مَهارات العربيّة

المَهاراتُ اللّغويّة
والأخطاءُ الشائعة[١]

سنتحدثُ- بعوْن الله تعالى- حوْل موضوعيْن مُترابطين مِن أكثرِ المَوضوعات التي تشغلُ دارسي اللّغة العربيّة هذه الأيّام، هُما: المهارات اللّغويّة، والأخطاء الشائعة.

ويمكنُنا أنْ نَعُدَّ حديثَنا هنا مدخلًا مُعِينًا على ضبط التّصور والعلاقات، ضبطًا ييسّر لنا التعاملَ مع العربيّة من هاتيْن الزّاويتين: المَهارات والأخطاء الشائعة.

وسوف أبدأ بالحديثِ حول المهارات اللّغويّة؛ لأنَّ الأخطاء الشائعة- في حقيقة الأمر- إنَّما هي قصورٌ في جانبٍ من جوانب المَهارات اللّغويّة، وهو جانبُ الأداء.



المَهاراتُ اللّغويّة:

المهاراتُ جمعُ مَهارة، وهي في اللّغة «الحِذق في الشيء والماهر الحاذق بكلّ عمل وأَكثر ما يوصف به السابح المُجِيد، والجمع مَهَرَة. ويُقال مَهَرْتُ بهذا الأَمر أَمهَرُ به مَهارة أَي صرتُ به حاذقًا ، قال ابن سيده: وقد مَهَر الشيءَ وفيه وبه يَمْهَر مَهْرًا

---

(١) ألقيَت في نموذج مُحاكاة مَجمع اللّغة العربيّة (أبجد) بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ٢٠٠٩م.

ومُهُورًا ومَهارة ومِهارة، وقالوا: لم تفعلْ به المِهَرَة ولم تُعْطِه المِهَرَة، وذلك إذا عالجت شيئًا فلم ترفُق به ولم تُحسِن عملَه. وفي الحديث «مَثَلُ الماهِر بالقرآن مَثَل السَّفَرَة»؛ الماهرُ الحاذق بالقراءة والسفَرة الملائكة»[1].

وتطلقُ (المهارة) في اصطلاح التربويّين، ويُراد بها «خصائص النشاط المعقّد الذي يتطلّب فترةً من التدريب المقصود، والممارسة المُنظّمة، بحيث يؤدَّى بطريقةٍ مُلائمة. وعادةً ما يكون لهذا النشاط وظيفةٌ مُفيدة»[2]، ويؤكّد ضرورة الممارسة والتدريب قولُ مَن عرفها بأنّها «شيء يمكن تعلّمه أو اكتسابُه أو تكوينه لدى المتعلّم، عن طريق المحاكاة والتّدريب، وأنّ ما يتعلّمه يختلفُ باختلاف نوعِ المادّة، وطبيعتها وخصائصها، والهدف مِن تعلّمها»[3].

وهُم يفرّقون في أهداف التّعليم بين المهارة والمعرفة، فالمهارة تنتمي إلى مجالِ الإدراك الحسّي والحركي، والمعرفة تنتمي إلى مجال الإدراك العقلي الذهني، وهو فرقٌ يُمكن- بشيءٍ من المسامحة- أنْ نترجَمه هنا إلى فرقٍ بين العلم باللّغة واستعمال اللّغة.

والحقُّ أنَّ هذا الفرقَ فرقٌ صحيحٌ في ذاته، ولكنْ لا ينبغي لنا أنْ نبالغَ فيه بحيثُ نجعلُ كلًّا مِنهما دائرةً مغلقةً على نفسِها، فالتفاعلُ بينهما قائمٌ، يشهد بذلك الواقعُ، كما تشي به تلك العلاقةُ القويةُ بينهما في تصوُّرِ القدماء غالبًا، إذْ إنَّنا لم نَعهَدْ لدى

(١) لسان العرب، دار المعارف، ٦/ ٤٢٨٦، ٤٢٨٧.
(٢) دليلُ المقاييس والاختبارات النفسيّة والتربويّة، أحمد عبد اللطيف أبو أسعد ٢/ ١١.
(٣) السابق ٢/ ١١.

القدماءِ الفصلَ بين اللّغة وعلومِها، أي بين إتقان استعمال اللّغة أداءً وتلقيًّا من جهةٍ، وإتقان علوم العربيّة من نحو وصرفٍ وفقهِ لغةٍ وبلاغة من جهة أخرى، فقد كان مَن يريد التّمكن من الأداء اللّغوي الصحيح يتوجَّه مباشرةً لطلب علوم العربيّة التي عادةً ما كانت تبدأ بالنحو، ومن أشهرِ الأمثلة على ذلك قصَّةُ ابتداءِ طَلَبِ سِيبَوَيْهِ إِمامِ النُّحاةِ لِعِلمِ النَّحو.

ذلك أنَّ سيبويه كان يستملي على حماد بن سلمة يومًا «فقال: قال رسول الله ﷺ: «ما أحدٌ مِن أصحابي إلّا وقد أخذتُ عليه ليس أبا الدرداء»، فقال سيبويه: «ليس أبو الدرداء»، فقال حماد: لحنتَ يا سيبويه، فقال: لا جرم؛ لأطلبنّ علماً لا تلحنني فيه أبدًا. ثمّ لزم الخليل»[1]، إشارةً إلى أنَّه طلب علمَ العربيّة.

فسيبويه بمقولته تلك كأنَّه ينظرُ إلى ثمرة العلم التي هي استقامة اللّسان- أو بعبارة حديثة مَهارة الأداء- على أنَّها أمرٌ مقطوعٌ بتحقّقه بمجرّد تحقّق تعلّم علم العربية، أي بمجرّد تحصيله للجانب المعرفي، لكنَّ المُمارسة العمليّة للّغة، وتمْرين اللّسان على الأداء الصحيح أمرٌ لا بدَّ منْه للوصول إلى تلك الثمرة، وإلّا فقدْ رأيْنا مِن الأعاجم مَن يُتقن النّحو العربي، لكنَّه لا يُحسِن أن يتكلّم بالعربية على وجْهها.

ولعلَّ كونَ الممارسةِ والتدريب واسطةً ضروريّةً بين معرفة القواعد واستقامة اللّسان؛ هو ما حدا بالقدماء إلى إغفالِ التّنبيه عليها غالبًا، لكنَّ هذا قد أدَّى إلى

---

(١) بُغية الوعاة للسيوطي ١/ ٥٤٨. وقد ذكر السّيوطي في ترجمة سيبويه رحمه الله تعالى، أنَّه « كان في لسانِه حبسة، وقلمُه أبلغُ من لسانِه » ٢/ ٢٢٩.

شيوعِ ظنٍّ فاسدٍ بأنَّ مَن حفظَ القواعدَ صارَ قادرًا على الأداء الصحيح، ودرءًا لهذا الظنِّ يجبُ الفصلُ بين معرفة القواعدِ مِن جهة، وإتقان أداء العربيّة من جهةٍ أخرى، فتجعل القواعد وسيلةً من وسائلِ إتْقان العربيّة، وهي معَ هذا وسيلةٌ غالية لا يمكن الاسْتغناءُ عنها إلّا بالبيئة اللغويّة السليقيّة، وسيأتي لهذا مزيدُ بيانٍ بعد قليل.

ويُمكن إجمالُ العلاقة بين المعرفةِ والمهارة بقولنا: إنَّ **مهارة الأداءِ اللّغوي ثمرةٌ من ثمرات المعرفة بالقواعد**، بمعنى أنَّ هناك ثمرات أخرى يمكن أن نجْنيَها مِن دراسة اللّغة غير اكْتساب المهارات اللغويّة وتَحسين الأداء اللّغوي، وفي المقابل **المعرفةُ وسيلةٌ من وسائل المَهارة**، بمعنى أنَّ المَهارة يتوصّل إلى تحصيلِها لا بمجرّد المعرفة الذهنيّة لقواعد اللّغة ومفرداتها، بل بواسطةِ التّمرين على تطبيق هذه المعرفة في مَجال الأداء اللّغوي، أي بالمُمارسة الفعليّة المُتكرّرة للّغة.

هذا وقدْ شاع منذُ عقودٍ **تسميةُ جهات اسْتعمال اللّغة بالمَهارات اللّغويّة، والتّركيز على تنميةِ هذه المَهارات**، في مقابل دراسة اللّغة دراسةً نظريةً بتحصيل مسائلَ علومها، ولا أرى في ذلك غضاضةً إذا كان المقصودُ العنايةَ ببعض ثمرات دراسة العلوم اللغويّة وإبرازها في ذهنِ الدّارس، دونَ أنْ يتضمّن هذا المنحى الغضَّ من الطريق العلمي لدراسة اللّغة، أي طريق دراسة علوم اللّغة.

وعلى أيّة حال، فالذي يعْنينا الآنَ هو **تحديدُ أنواع المَهارات اللّغويّة**، وبيان **كيفية اكتسابها، والحذق فيها** بإجْمال.

تُقسَّمُ المَهاراتُ اللّغويّة- في العادة- إلى أربعةِ أقسام، هي:

١ـ مهارة الحديث.

٢ـ مهارة القراءة.

٣ـ مهارة الكتابة.

٤ـ مهارة الاستماع.

وتنتمي مَهارتا الحديث والكتابة الأولى إلى جانبِ الأداء، في حين تنتمي مهارةُ الاستماع إلى جانب التلقّي من جانبي الاستعمال اللّغوي، وتتوزّع مهارة القراءة بين الجانبين.

والمقصودُ بمهارة الحديث- عادةً- القدرةُ على الارْتجال الشفوي بطلاقةٍ في المواقف المختلفة مع المحافظة على الصحّة اللّغوية في مُستوياتها المتدرّجة، سواء أكان هذا الارتجالُ حواريًّا أم غيرَ حواريٍّ، ويلاحظ أنَّ هناك عناصرَ أخرى يمكن أن تضاف إلى مهارة الحديث ترتبط بجَمال الأداءِ كتوظيف النبر والتنغيم، والقدرة على الإقناع والتأثير بقوة المنطقِ وجوْدة الاستشهاد، وحسنِ التأتّي للمعنى المُراد.

والمقصودُ بمهارة القراءة القدرةُ على أداء المكتوب أداءً صحيحًا سلسًا- من جهة-، أي تحويلُ الصورة المكتوبة للّغة إلى صورةٍ مَنطوقة مسموعة، والقدرةُ على فهم المكتوب، واستخلاص أفكاره الرئيسة وإدراك مراميه من جهة أخرى.

أمَّا مهارةُ الكتابة، فقد تُطلق ويُقصد بها القدرةُ على تحويل الصّورة المَنطوقة للّغة إلى رموزٍ كتابية، بما يعني- في الأساس- رعاية قواعدِ الإملاء والترقيم،

ولكن أيضًا قد تُطلق ويُراد بها مهارةُ الإنشاء بكلّ ما تقتضيه من صحّة في استعمال المفردات والتراكيب، ودقّة في اختيار الأبنيةِ الأكثر ملاءمةً للمعاني، ووضوحٍ في عرض الموضوع، وترابطِ عناصره، إلى غير ذلك.

وأمَّا مهارةُ الاستماع فتطلقُ على مستويَين، أوَّلهما: القدرة على فهْم العبارات المَسموعة فهماً أوَّليًّا صحيحًا من ناحية إدراك الكلمات التي تؤلّفها بتمييزها عن أشباهِها الصوتيّة وفهمِ معانيها، وهذه خاصة بغير النّاطقين بالعربيّة، وثانيهما: إدراكُ مَقاصد المتحدّثِين من عِباراتهم، ويدخلُ في هذا التمكّنُ من تمْييز أصلِ الموضوع عن استطراداتِه، وتمثُّل بنيتِه المنطقيّة.

أمَّا كيفية اكتساب هذه المهارات

فيقتصرُ حديثُنا عنها على مهارات الأداءِ فقط ؛ لأنَّها هي التي يظهرُ فيها ما يُعرف بالأخطاءِ الشائعة، ومهارات الأداء الثلاث (الحديث- القراءة- الكتابة) تشتركُ في أنَّها تحتاجُ إلى أصل الملكة اللّغويّة، فطريق اكتسابِ هذه الملكة طريقٌ لاكتسابها جميعًا، ثمّ تتميز كلّ مهارةٍ بجوانب خاصّة، تحتاج إلى تنبيه.

فأمَّا عنْ طريق اكتساب المَلَكة اللّغوية فلابن خلدون في مقدّمته عباراتٌ دالّة عليها، منها قوله: «والسمعُ أبو الملكات اللسانيّة»[١]، أي أنَّ السمعَ هو المؤثرُ على اللّسان، فإذا أراد المرءُ أنْ يُصلِح من لسانِه فعليْه أن يُكثرَ من سماع اللّغة الصحيحة الفصيحة.

(١) المقدمة ص٦٣٩.

ويقول أيضًا: «اعلمْ أنّ اللغاتِ كلَّها ملكاتٌ شبيهةٌ بالصناعة، إذْ هي ملكاتٌ في اللّسان للعبارة عن المعاني، وجودتُها أو قصورُها بحسبِ تمام المَلَكة أو نقصانها،..، والملكاتُ لا تحصلُ إلّا بتكرار الأفعال؛ لأنَّ الفعلَ يقعُ أوَّلًا وتعودُ منه للذاتِ صفةٌ، ثمّ تتكررُ فتكونُ حالًا، ومعنى الحال أنَّها صفةٌ غيرُ راسخةٍ، ثمّ يزيدُ التكرارُ فتكون ملكةً أي صفةً راسخة، فالمتكلم من العرب حين كانت ملكةُ اللّغة العربيّة موجودةً فيهم، يسمع كلام أهلِ جيلِه، وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبيُّ استعمالَ المفردات في معانيها، فيلقنها أولًا، ثمّ يسمع التراكيبَ بعدها فيلقّنها كذلك. ثمّ لا يزالُ سماعُهم لذلك يتجدّد في كلّ لحظة، ومِن كلّ متكلّم، واستعمالُه يتكرّر إلى أنْ يصير ذلك مَلكة وصفةً راسخة، ويكون كأحدهم.

هكذا تصيّرت الألسنُ واللّغات من جيلٍ إلى جيل، وتعلّمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقولُه العامّة من أنّ اللّغةً للعرب بالطبع، أي بالمَلَكة الأولى التي أخذتْ عنهم، ولم يأخذوها عنْ غيرهم.

ثمّ فسدت هذه المَلَكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم. وسببُ فسادها أنّ الناشىء من الجيل صارَ يسمعُ في العبارة عن المقاصد كيفيّات أخرى غير الكيفيّات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصودِه لكثرة المخالطين للعرب مِن غيرهم، ويسمعُ كيفيّات العرب أيضًا، فاختلطَ عليه الأمر، وأخذ مِن هذه وهذه، فاستحدثَ مَلكة وكانت ناقصةً عن الأولى. وهذا معنى فسادِ اللّسان العربي»[1].

---

(١) المقدمة لابن خلدون، دار الشعب، ص ٦٤٨، ٦٤٩.

ويقولُ بعد ذلك: « إلّا أنّ اللّغات لمّا كانت ملكات كما مرّ؛ كان تعلّمها مُمكنًا، شأنَ سائر الملكات. ووجهُ التعليم لمَن يبتغي هذه المَلكة ويَرومُ تحصيلَها أن يأخذَ نفسَه بحفظِ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم مِن القرآن والحديث، وكلامِ السلف، ومخاطباتِ فُحول العرب في أسجاعِهم وأشعارهم، وكلماتِ المولّدين أيضًا في سائر فنونهم، حتى يتنزّل لكثرة حفظِه لكلامهم منَ المنظوم والمنثور منزلةَ مَن نشأ بينهم ولقنَ العبارة عن المقاصدِ منهم، ثمّ يتصرّف بعد ذلك في التعبير عمّا في ضميره على حسب عباراتِهم، وتآليف كلماتِهم، وما وعاه وحفظَه من أساليبهم وترتيبِ ألفاظهم، فتحصلُ له هذه المَلكة بهذا الحفظِ والاستعمال، ويزدادُ بكثرتِهما رسوخًا وقوّة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهّم الحَسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مُقتضيات الأحوال. والذّوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه المَلكة والطّبع السليم فيهما كما يذكر بعد. وعلى قدْر المحفوظ وكثرةِ الاستعمال تكون جودةُ المقول المصنوع نظمًا ونثرًا. وهكذا ينبغي أن يكون تعلّمها. واللهُ يهدي مَن يشاء بفضله وكرمه»[1].

ونودّ هنا أنْ ننوِّهَ بالتفاتِ ابن خلدون إلى الفرق بين المعرفة والمَهارة الذي سبق الحديث عنه، حيث عقدَ فصلًا (في أنَّ ملكة هذا اللّسان غير صناعة العربيّة ومُستغنية عنها في التعليم) فرَّقَ فيه بين المَلكة التي هي صفةٌ راسخة في النفس تنشأ عن كثرة الممارسة، وهي مُعادل المَهارة، وقوانين المَلكة ومقاييسها التي هي علمٌ بالقواعد والأوضاع اللّغويّة وهي مُعادل المعرفة، يقول مبرّرًا تفريقَه هذا: «والسبب في ذلك

( ) المقدمة، ص٦٥٤.

أنّ صناعة العربيّة إنّما هي معرفة قوانين هذه المَلكة ومقاييسها خاصّة، فهو علمٌ بكيفيّة، لا نفس كيفيّة، فليست نفس المَلكة، إنّما هي بمثابة مَن يعرف صناعةً مِن الصنائع علماً، ولا يُحْكِمْها عملاً؛ مثل أنْ يقول بصيرٌ بالخياطة، غيرُ محكمٍ لمَلكتها، في التعبير عن بعضِ أنواعِها: الخياطة هي أن تدخِلَ الخيط، في خرت الإبرة، ثمّ تغرزُها في لفقي الثوبِ مُجتمعين، وتخرجَها من الجانب الأخر بمقدار كذا، ثمّ تردّها إلى حيث ابتدأت، وتخرجَها قدّام مَنْفذها الأوّل بمطرح ما بين الثّقبين الأولين، ثمّ يتمادى على وصفه إلى آخر العَمل، ويعطي صورةَ الحبْك والتّنبيت والتّفتيح وسائر أنواع الخياطة وأعمالها. وهو إذا طولب أن يعملَ ذلك بيدِه لا يُحكم منه شيئًا، وكذا لو سئل عالمٌ بالنّجارة عن تفصيل الخشب فيقول: هو أنْ تضع المنشارَ على رأس الخشبة وتمسك بطرفِه، وآخرُ قُبالتك ممسكٌ بطرفه الآخر، وتتعاقبانه بينكما، وأطرافُه المضرّسة المحدّدة تقطع ما مرّت عليه ذاهبة وجائية، إلى أنْ ينتهي إلى آخر الخشبة. وهو لو طولب بهذا العمل أو شيء منه لم يُحكمه.

وهكذا العلمُ بقوانين الإعراب مع هذه المَلكة في نفسها، فإنّ العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علمٌ بكيفيّة العمل، وليس هو نفسَ العمل. وكذلك تجدُ كثيرًا مِن جهابذة النّحاة، والمَهرة في صناعة العربيّة المُحيطين علماً بتلك القوانين، إذا سُئل في كتابة سطريْن إلى أخيه أو ذي مودّته أو شكوى ظُلامة أو قصد مَن قصدوه، أخطأ فيها الصوابَ وأكثر من اللّحن، ولم يُجِدْ تأليفَ الكلام لذلك، والعبارةُ عن المقصود فيه على أساليب اللّسان العربي. وكذا نجدُ كثيرًا ممّن يحسن هذه المَلكة ويجيدُ الفنّين من المَنظوم والمَنثور، وهو لا يُحسن إعرابَ الفاعل مِن المفعول، ولا المرفوع مِن المَجرور، ولا شيئًا مِن قوانين صناعة العربيّة.

فمِن هنا يُعْلَمُ أنَّ تلك الملكة هي غيرُ صناعة العربية، وأنها مُسْتغنيةٌ عنها بالجُملة.

وقد نجدُ بعض المَهرة في صناعة الإعراب بصيرًا بحالِ هذه المَلكة، وهو قليلٌ واتّفاقي، وأكثر ما يقع للمُخالطين لكتاب سيبويه؛ فإنه لم يقتصرْ على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابَه من أمثال العرب وشواهدِ أشْعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزءٌ صالح مِن تعليم هذه المَلكة، فتجد العاكفَ عليه والمحصّل له، قد حصلَ على حظٍّ من كلام العرب وانْدرج في محفوظِه في أماكنه ومفاصلِ حاجاته. وتنبّه به لشأن المَلكة، فاستوفى تعليمَها، فكان أبلغَ في الإفادة.

ومِن هؤلاء المخالطين لكتاب سيبويه مَن يغفل عن التفطّن لهذا، فيحصلُ على علم اللّسان صناعةً ولا يحصلُ عليه مَلكة.

وأمّا المُخالطون لكتبِ المتأخّرين العارية من ذلك، إلّا من القوانين النحويّة، مجردة عن أشعار العرب وكلامهم؛ فقلّما يشعرون لذلك بأمرِ هذه المَلكة أو يتنبّهون لشأنها، فتجدُهم يحسبون أنّهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهُم أبعدُ النّاس عنه. وأهلُ صناعة العربيّة بالأندلس ومعلّموها أقربُ إلى تحصيل هذه المَلكة وتعليمها ممّن سواهم، لقيامهم فيها على شواهدِ العرب وأمثالهم، والتفقّه في الكثيرِ من التراكيب في مجالسِ تعليمهم، فيسبقُ إلى المبتدئ كثيرٌ من المَلكة أثناء التعليم، فتنطبعُ النفسُ بها، وتستعدّ إلى تحصيلها وقبولها.

وأمّا مَن سواهم مِن أهل المغرب وإفريقية وغيرهم، فأجْروا صناعةَ العربيّة مجرى العلوم بحثًا، وقطَعوا النّظرَ عن التفقّه في تراكيب كلام العرب، إلّا إنْ أعربوا

شاهدًا أو رجّحوا مذهبًا، من جهةِ الاقتضاء الذّهني، لا من جهة محامل اللّسان وتراكيبه. فأصبحتْ صناعةُ العربيّة كأنّها من جُملة قوانين المنطقِ العقليّة أو الجدل، وبعدتْ عن مناحي اللّسان وملكته، وأفادَ ذلك حَملتها في هذه الأمْصار وآفاقِها البعد عن المَلكة بالكلية، وكأنّهم لا ينظرون في كلام العرب. وما ذلك إلّا لعُدُولِهِم عن البحثِ في شواهد اللّسان وتراكيبه وتمْييز أساليبه، وغفلتِهم عن المِران في ذلك للمتعلّم، فهو أحسنُ ما تُفيده المَلكة في اللّسان. وتلك القوانين إنّما هي وسائلُ للتعليم، لكنّهم أجْروها على غير ما قصدَ بها، وأصاروها علمًا بحتًا، وبعُدوا عن ثمرتِها.

وتعلَم ممّا قرّرناه في هذا الباب، أنّ حصول ملكة اللّسان العربي إنّما هو بكثرة الحفظِ من كلام العرب، حتى يرتسمَ في خياله المِنوال الذي نسَجوا عليه تراكيبَهم فينسج هو عليه. ويتنزّل بذلك منزلة مَن نشأ معهم وخالطَ عباراتهم في كلامِهم، حتى حصلتْ له الملكة المستقرّة في العبارة عن المقاصد على نحْو كلامهم. والله مقدّر الأمور كلها، والله أعلم بالغيب»[١].

ويظهرُ في هذا الكلام ما سبق أن قرّرناه من فرق بين المهارة والعلم، وأنَّ العلم وسيلةٌ لتحصيل المهارة، وإنْ كان في كلام ابن خلدون ما يهوّن من هذه الوسيلة، وأنَّ أهمّ وسيلة لتحصيل الملكة اللّسانية هي المُمارسة العملية للّغة سماعًا وحفظًا وحديثًا.



(١) مقدمةُ ابن خلدون، ص ٦٥٤-٦٥٦.

ونأتي الآن إلى النظرِ في الجوانب الخاصّة بكلّ مهارة، وما ينبغي مراعاتُه في تنميتها، والعناية به في التّمرين.

ينقسمُ الأداءُ إلى قسمين: أداءٍ شفوي، وأداء كتابي، كما ينقسم من جهةٍ أخرى إلى إنشاءٍ ونقل، ويشتركُ الحديث والقراءة في أنَّ كلًّا منهما أداءٌ متعلّق باللّسان، فمدخل امتلاكِهما واحد، وهو تمرينُ اللّسان على النّطق الصحيح والتنغيم المعبّر أو الإلقاء، ولكن يبقى لكلِّ مهارةٍ منهما خصوصيةٌ.

فمشكلةُ الحديث الرئيسة هي أنَّه يتطلّب من المتحدّث أنْ يعطيَ أكبرَ قدرٍ من تركيزه الذّهني للموضوع الذي يريد التكلّم فيه، كيف يستدعي المعاني، كيف يرتّبها، كيف يختار ألفاظَه حتى يكون دقيقًا أو غيرَ مُحرِج، كلّ هذا يأخذُ الذهنَ بعيدًا عن الرّعاية الواعية لقواعد اللّغة، تلك الرّعاية التي تتطلّب شغل الذاكرة باستحضار القاعدة، ثمّ شغل المراكز الأخرى في المخّ بتنزيل القاعدة في جملة ما، ممّا قد يؤدي إلى تلعْثُم في الأداء لأنَّ اللّسان يتحرّك أولًا على سجيّته، فيأتيه أمرٌ من المخ يعيقُه عن هذه الحركة، ويوجّهه وجهةً أخرى، ومن ناحية أخرى فإنَّ هذه العمليات الذهنيّة تشغلُ حيزًا زمنيًّا كان ينبغي أنْ يُشغلَ بالموضوع محلِّ الحديث.

وحلُّ هذه المشكلة فيما أرى يكمُن في التدريب المكثّف باستعمال مبدأ المُحاولة والخطأ، فيبدأ المتدرّب بالحديث في موضوعٍ ما، ويسجّل لنفسه ثمّ يعيد الاستماعَ لمَا قاله ويترصّد أخطاءه، ويتنبّه للصواب، ويختزنُ في ذهنه أنَّ هذا النّمط من التراكيب جهةُ الصواب فيه كذا، ويتحدّث مرة أخرى ويراعي ألّا يخطئ فيما أخطأ فيه مِن قبل، وسيكون هذا أسهلَ عليه لأنَّ درجة التحفّز للتركيب والتنبّه للصواب فيه

قدِ ارتفعت بحيثُ لا تحتاج إلى عمليات ذهنيّة كثيرة، ويستمرّ هذا التدريب حتى تتقلّص الأخطاء إلى أقلّ درجةٍ مُمكنة.

ويلاحظ أنَّ هذا التدريب مِن المُمكن أن يتمَّ بالتعاون بين الزملاء أو بالاستعانة بأستاذٍ مُرشد، وهذا واجبٌ مع الدارسين المبتدئين الذين لا يُحسنون تمْييز الصوابِ من الخطأ لقلّة بضاعتهم من النّحو والصرف.

أمَّا القراءة فإنَّ فيها جانبيْن متعارضين، أحدهما ييسّر الأداء، والآخر يعسّره، فأمَّا الذي ييسّر الأداء فهو أنَّ المتكلّم لا يفكّر في استحضارِ المعاني أو الألفاظ لأنّها أمام عينيْه، فهذا يختصرُ جانبًا من العمليات الذهنيّة يمكن أن يُوَفَّرَ لصالح رعاية القواعد، خاصة إذا كانت الكلماتُ أو بعضها مضبوطةً بالشكل.

لكنَّ هذا التوفيرَ يعارضه من جانبٍ آخر أنَّ المكتوب قد يَحتمل أكثرَ من وجْهٍ في القراءة مع عدم الضّبط، ممّا يؤدي إلى شغل الذّهن بالترجيح بين هذه الاحتمالات أو سبق اللّسان إلى غير الصواب منها، ويمكنُ الاستعانة على حلِّ هذه المشكلة بالتدرّب على أن تسبق العينُ اللسانَ في القراءة، بحيث يدرك القارئ وجهَ اللّاحق من السابق؛ لأنَّ الكلامَ يفسّر بعضه بعضًا، فقد يكون المفعول به متقدّمًا على الفاعل مثلًا نحو: (أمسك اللصَّ القائمون على الأمْن)، فلو تساوتِ العينُ مع اللّسان لرفع القارئ المفعول، لكنْ إذا سبقت العينُ اللّسان فإنّه سيدرك أنّ المتأخرَ هو الفاعل فينصبَ المقدّم، وهكذا.

وبعدَ ذلك، فما قيل في التّدريب على الحديث يُقال مثلُه في التّدريب على القراءة، مع ملاحظةِ أنَّ بدايةَ التّدريب على مَهارة الأداء الشفوي من الأفضل أنْ

تبدأ بالقراءة؛ لأنَّها مقتصرةٌ على مجرّد الأداء دونَ الإنشاء، فالتحدّث إنشاءٌ وأداء شفوي، والقراءةُ أداء شفوي فقط، والكتابةُ إنشاءٌ وأداءٌ خطيٌّ.

وأيضًا، فالتدريب بواسطةِ كلام مقروءٍ يمكن تدريجُه في مستويات، فيبدأ بكلامٍ مَضبوط بالشّكل الكامل، ثمّ ما يُقْتَصَـرُ فيه على ضبْط ما يشكل، ثمّ بكلام مجرّد عن الضبط، سهلٌ، لا تتعدّد احتمالاته، ثمّ بمجرّد متعدّد الاحتمالات.

وأيضًا، فالكلامُ المكتوب يُسَهِّل على المتدرّب إدراكَ موضع خطئه، وتصوُّرَ الصّوابِ فيه؛ لأنَّه مَرقوم أمامَه.

فإذا ما تحسَّنَ أداءُ المتدرّب الشفوي من خلال القراءة انتقلَ إلى التّدريب على الحديث المُرتَجَل.

وأخيرًا، تأتي مهارةُ الكتابة التي تمثّل- كما قلت- مهارتي الإنْشاء والأداء الخطّي، وإذا كنّا في هذا المقام لا نتحدّث عن الإنشاء ولا عن تحْسين الأداء (الإلقاء في الأداء الشفوي وتحْسين الخطّ في الأداء الخطّي) فإنَّه يكفي القولُ في مَهارة الكتابة بأنَّ تحصيلَ مستوى الصحّة فيها يتوقّف على العِلم بقواعدِ الإمْلاء، والتّدريب على تطبيقِه مع التّصويب والالْتفات إلى التّصويب حتى يرسخ، وعلى أيّة حالٍ فالخطب هنا أيسرُ لأنَّ الكاتب غالبًا ما يكونُ لديْه مِن الوقت ما يُراجع فيه ما كتبَ ليصوّب ما قد يقعُ فيه من أخطاء، فلا يقع هنا مُشكل تزاحم المعنى والقاعدة في الذّهن كما يحدثُ في حال الحديث.

نلخّص أهمَّ التوصيات لتنمية مهارات الأداء فيما يلي:

١ـ ممارسة كلام العرب حفظًا.

٢ـ ممارسة كلام العرب سماعًا.

٣ـ دراسة علوم العربيّة دراسة واعية، واستظهار قواعدها، وفهمها، وتطبيقها.

٤ـ التّدريب على القراءة الصحيحة بمعونة مرشدٍ، والإفادة من الأخطاء المتكرّرة.

٥ـ التّدريب على الحديث بالعربية بمعونة مرشدٍ، والإفادة من الأخطاء المتكرّرة.

٦ـ التّدريب على الكتابة والتّدقيق الإملائي.



الأخطاءُ الشائعة

سيدورُ حديثنا عن الأخطاءِ الشائعة في ثلاثِ نقاط:

أولًا: نظرةٌ تاريخية:

الخطأ اللّغوي انحرافٌ في الأداءِ عن مستوى الصحّة، بسبب ضعفٍ في المَلَكة اللغويّة، وهذا الخطأ ينشأ أوّلًا فرديًّا، ثمّ قد يشيعُ في استعمالِ الناس حتى يُعْتَقَدَ صوابُه، وتصبحَ دلالتُه على المعنى المُراد منه أقوى في نفوس العامّة من دَلالة الصّواب، ومن ثمّ يحلّ محلَّه، ويتغيّر به لُمعةٌ في جسد اللّغة، وحينئذٍ يسمَّى بالخطأ الشائع.

وقد كانَ العربُ قديمًا يتكلّمون الفصحى سليقةً، ولا يتفاضلُ كلامُهم إلّا في درجات الفصاحة والبلاغة، ثمّ اختلطوا بغيْرهم مِن الأمم بعدَ الإسلام اختلاطًا

قويًّا أَثَّرَ في ألسنتهم، فبدأ اللّحن يظهر على ألسنتهم، ويقال إنّ أولَ لحنٍ سُمع بالعراق (هذه عصاتي) والصّواب (عصاي) كذا زعمَ الفراء((1)).

ثمَّ فشا اللّحنُ فوقعَ فيه الفصحاءُ أمثال الحجاج بن يوسف الثقفي كما وقعَ له في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [التوبة: ٢٤]، حيث قرأها برفع (أحبُّ) لبُعْد العامل.

وصارَ لبعض اللّحنات حظٌّ من الشّيوع بين العامة أوّلًا، ثمّ بين الخاصّة أيضًا، ممّا حدا بالعلماء إلى وضع كتبٍ في لحن العوام ولحن الخواص، كان مِن أشهرها:

ـ ما تلحن فيه العوامُ، للكسائي (ت١٨٩هـ).

ـ لحن العوامِ لأبي بكر الزبيدي (ت٣٧٩هـ).

ـ لحن الخاصّة لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ).

ـ تثقيف اللّسان وتلقيح الجنان لابن مكي الصقلي (ت٥٠١هـ)

ـ درّة الغواص في أوهام الخواص للحريري (ت٥١٦هـ).

ـ التّكملة فيما يلحن فيه العامّة للجواليقي (ت٥٣٩هـ).

ـ عقد الخلاص في نقد كلام الخواص لابن الحنبلي (٩٧١هـ).

---

(١) انظر: إصلاح المنطق، لابن السّكّيت، تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ص ٢٩٧.

فالواقع أنَّ هذه الكتب صُنِّفَتْ لمحاربة ظاهرة الأخطاء الشائعة في وقتها، وقد استمرّ هذا النمط من التأليف حتى عصرنا الحاضر، فوجدنا العلماء والباحثين يثرونَ المكتبة العربيّة بكتب تمحّص اللّغة وتخلّصها ممّا جدّ فيها من أخطاء شائعة، مثل:

ـ أخطاء الكتّاب والإذاعيّين للدكتور أحمد مختار عمر ـ عالم الكتب.

ـ العربيّة الصحيحة للدكتور أحمد مختار عمر - عالم الكتب.

ـ معجم الأخطاء الشائعة محمد العدناني - مكتبة لبنان ١٩٧٣هـ.

ـ شموس العرفان بلغة القرآن لعباس أبي السعود ـ دار المعارف.

ـ أزاهير الفصحى لعباس أبي السعود ـ دار المعارف.



ثانيًا: أنواعُها وأمثلتها:

ظهر ممّا سبق أنَّ هناك فرقًا بين اللّحن الفردي الذي يقعُ فيه الإنسان نتيجةَ ضعفِ المَلَكة عنده بصفة شخصيّة، واللّحن الجمعي الذي تحوّل في بيئة ما إلى عُرف مألوف، أو شبه مألوف، وقد تكلّمنا عن اللّحن الفردي وعلاجه في إطار الحديث عن تنمية المهارات اللغويّة، وسنتكلّم عن اللحن الجمعي هنا؛ لأنَّه المقصود بالخطأ الشائع.

كما أنَّنا ننبّه إلى أنَّ هناك نمطيْن من الأخطاء التي تُعِيقُ مهارات الأداء اللّغوي، أحدهما: يقعُ للمتكلّم الذي يعرفُ الصَّوابَ والخطأ إمَّا بواسطة القواعد العلميّة أو بواسطة كثرةِ ممارسة كلام العرب؛ فيكون خطؤه- إنْ أخطأ- من باب سبق

اللّسانِ والقلمِ والسّهوِ وضعفِ الملكة، والآخر: يقع للغافلِ عن وجْه الصواب والخطأ، فهذا خطؤه خطأٌ أصيلٍ ناشئٌ عن الجهل بكلام العرب، فالنوع الأول خطأ مَهَارِيٌّ، والثاني خطأ مَعْرِفِيٌّ ظهر في الاستعمال.

ونحن تركيزنا في هذا الجزء من الحديث يدور أساسًا حول النوع الثاني وهو الخطأ المعرفي، وسوف نقسِّم الأخطاء الشائعة على مستويات اللغة، تيسيرًا لعرضها ودراستها.

أخطاء على المستوى الصوتي

تتجلى الأخطاءُ الشائعة على المستوى الصوتي في اختلال مخارج بعض الحروف وصفاتها عن أوضاعها الأصلية في الأداء الفصيح للّغة، وأنا هنا لا أعني ما يصيبُ بعضَ الناس من لثغة في لسانه، يتعسّر معها نطقُ بعض الحروف لديه، وذلك لأنَّ هذه حالةٌ فردية تحتاج إلى علاج، وليست خطأ شائعًا يحتاج إلى تصحيح.

مِن أبرز النماذج على ذلك نطقُ الحروف الأسنانية أو اللثوية (الثّاء والذّال والظّاء) لدى كثيرٍ من المصريّين، حيث يتساهلون في نطقها سينًا وزايًا مرققةً ومفخّمةً، فهذا يعدُّ من الأخطاء الشائعة على المستوى الصّوتي.

مِن ذلك أيضًا عدمُ التفريق بين أل الشمسية وأل القمرية، فنسمعُ مَن يقول مثلًا: اِلْشَمع اِلْأَحْمَر، اِلْرجُل، اِلنَشرَة، وهكذا.

إلى غير ذلك من الأخطاء على المستوى الصوتي وهي أخطاء تشوّه وجَه اللّغة، وتحتاجُ إلى وقتٍ أطول في علاجها، وإلى مجهودٍ في التّمرين على الأداء الصحيح أكبر، وإِنْ كانت أيسرَ الأنواع من حيث اكتشافها.

أخطاء على مستوى الكلمة بنيةً ودلالةً (المستوى الصرفي والمعجمي):

هناك كلماتٌ تستعمل بأكثرَ من وزن من مادّة واحدة، فتوضع كلمة مكانَ أخرى، وهذا خطأ في الدّلالة المعجمية من جهة أنَّه استعمال كلمةٍ في غير معناها لا على سبيل المجاز، وهو أيضًا خطأ على المُستوى الصّرفي من جهة أنَّه تحريف وزنِ الكلمة الموضوعة للمعنى المُراد، ولذلك جمعتِ المستوى المعجمي مع المستوى الصرفي، ثمّ هناك كلماتٌ يظهر فيها انفرادُ المستوى المعجمي، وهي ما ليس لها إلّا استعمالٌ واحدٌ صحيح، والآخر خطأ مثل اسْتأنف، وأخرى يظهر فيها انفرادُ المستوى الصرفي مثل الأخطاء في التذكير والتّأنيث، والجمع، والنّسب، وإسناد الأفعال إلى الضمائر، وحركة عين الفعل الثلاثي، والأفْعال المبنيّة للمجهول لزومًا، وإليكم بعضَ نماذج الأخطاء في هذا المستوى:

- بعضُهم ينطق كلمة (مائة) بفتح الميم وألف بعدها، وهذا خطأ بيِّن لأنّ الألف تزادُ في الخطّ دون النّطق، والميم مكسورةٌ غير ممدودة، فتنطق (مِئَة)
- هذا حديثٌ شيِّق، الصواب هذا حديث شائقٌ من شاق يشوق بمعنى هاج وأطرب، أمَّا شيق فمعناه مُشتاق.
- قرأت صفحة الوفِيَّات، والصواب الوَفَيات جمع وفاة، أمَّا الوَفِيَّات فهي جمع وَفِيَّة من الوفاء.
- يقال: نسَوا بفتح السّين، والصّواب نسُوا بضمّها، ويعكسون في المضارع فيقولون: ينسُون، والصواب ينسَون.
- يقالُ احتار في أمره، والصوابُ حارَ أو تحيّر مطاوع حيَّر.
- مشهدٌ مُلفت للنظر، والصوابُ لافتٌ.

- العَقار بمعنى الدّواء خطأ، والصواب العقّار، وإنّما العقار المُلكُ الثّابت.
- هؤلاء مدرسون أكِفَّاء، والصواب أكْفاء جمع كُفء.
- أطلق له العَنان، والصواب أطلق له العِنان، فالأولُ هو ما يبدو من السّحاب، والثّاني اللّجام.
- عنكبوت كبير، والصواب كبيرة.
- بئر عميق، والصواب عميقة.
- يجمعون أبله وبَلْهاء على بُلَهاء، والوجْهُ أن تجمع على بُلْه، مثل أحمر وحُمر.
- ويقولون: الحركة النَّسَوِيَّة، والصواب النِّسْوِيَّة.
- يستعملون استأنف بمعنى تابع أو أكمل، والصوابُ أنها بمعنى بدأ.
- يستعملون رضَخَ بمعنى أذعن، وإنّما معناه أعطى قليلًا، والرّضخ هو ما يُعرف عندنا بالبقشيش، ويستعمل رضخ أيضًا بمعنى كسَر.

أخطاء على المستوى النحوي

وأكثرُ ما تكون هذه الأخطاء في استعمالِ الحروف وتعدية الأفعال، ومِن ذلك قولهم:

- ينبغي عليك الحضورُ، ونحْوه «وهذا الفعلُ تُستعمل معه (اللام)، ولا تُستعمل معه (على)، قال تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ﴾ [يس:٤٠]، ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ [يس:٦٩]، ﴿وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾ [ص:٣٥]، وهكذا في كلّ مواقعه في القرآن الكريم. وعلى

ذلك تقول: ينبغي لك الحضور. ويجوز أن يستعمل الفعل دونَ (اللّام) فيقال: ينبغي أن تحضر، وينبغي أن يتابع أولياء أمور التلاميذ أبناءهم، وفي النفي تقول: ينبغي ألّا تتأخر عن الطائرة»[1] ونحوه.

- أثّر عليه، والصواب أثّر فيه أو به.
- لا يخفاكم، لا يخفى عليكم لا يتعدّى الفعل (خفي) بنفسه.
- يقولون كلّفنا بكذا، والصواب كلّفنا كذا، فالفعل يتعدّى بنفسه.
- يقولون: حرمَه مِن نصيبه، والصواب حرمَه نصيبَه لأنّ الفعل يتعدّى بنفسه.
- يقولون: استقلّ القوم القطار، والصواب استقلّ القومُ على القطار أو في القطار؛ لأنّ استقل تستعمل بمعنى رحل، كما تستعمل أيضًا بمعنى عدّ الشيءَ قليلًا.
- يقولون: هو كطبيب يعرف ما يتجنّبه، والصواب أن يقال بوصفِه طبيبًا.
- لا بدّ وأن يفعل، والصواب لا بدّ أن يفعل.
- محمد رجل شجاع، بل وكريم. بل وكريم، والوجْه حذف الواو، أو بل لئلّا يجتمع حرْفَا عطف، فيقال: (بل كريم)، أو (وكريم).

أخطاء على المستوى الإملائي

ومِن أمثلتها:

- جزاءًا- مساءًا؛ إذ لا تزادُ الألف بعد الهمزة المتطرّفة في حالة النّصب إذا كانت مسبوقةً بألف، وإنما تُزاد في نحو: جزءًا.

---

(١) الأخطاءُ الشائعة في استعمالات حُروف الجرّ، تأليف محمود إسماعيل عمّار، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، الرياض، المملكة العربيّة السعودية، ص ٥٥، ٥٦.

ـ نرجوا- معلموا المدرسة؛ إذ لا تُزاد الألف بعد واو هي بعد لام الكلمة، ولا واو جمع المذكر السالم، بل بعد واو الجماعة المتّصلة بالفعل، مثل قاموا ولم يقوموا وقوموا

ـ شئ، والصواب شيء.

ـ محي بياء واحدة، والصواب أنها بياءين محيي.

ـ الإقتصاد- الإجتماع؛ إذ الهمزة فيهما همزة وصل لا توضع لها رأسُ العين؛ لأنّهما مصدران لفعليْن خُماسيّين.

ـ اللة بنقط الهاء وهو خطأ فاحش، والصواب حذف النقطتيْن، لأنّها هاء أصلية لا تاء تأنيث.



ثالثًا: إشارات في كيفية التعامل معها وتقويمها:

هناك قواعدُ مهمّة في التعامل مع الأخطاء النحويّة نذكرها إجمالًا:

(١) لا تسارع إلى تخطئة ما يتبادر إلى ذهنك خطؤه، لئلَّا يظهر صوابُه فتحملك الحميّةُ على أنْ تتمسّك برأيك بالباطل.

مِن ذلك- مثلًا- أنّني قلتُ لأحدهم يومًا: فتح الله عليك، فقال لي: لا تقلْ فتح الله عليك، ولكنْ قل: فتح الله لك، واحتجَّ عليَّ بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا**﴾ [الفتح: ١]، فقلت له: ألَمْ يقلِ الله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ**﴾ [الأعراف:٩٦]، فقال: بلى، ولكن لا تقل لي فتح الله عليك!

(٢) ليس كلّ ما قيل إنَّه خطأ فهو كذلك حقيقةً، بل قد يكونُ له وجهٌ في العربيّة عرفه بعضُ أهلها، فعليك أن تفكّر في الأوجه المحتَمَلة، ومِن ذلك أنّ بعضهم يخطِّئ (كلُّ عام وأنتم بخير) ويرى أنَّ الصواب (كلَّ عامٍ أنتم بخير)، مع أنَّ العبارة الأولى لها وجْه، وهو أن يكون (كلّ) مبتدأ، خبرُه جملةً محذوفة تقديره: يمضي، أو يأتي، وجُملة (وأنتم بخير) حالٌ مِن فاعل الفعل المَحذوف.

(٣) حاول أنْ تصحّح الخطأ بأنْ تردَّه إلى أقرب وجهٍ مُمْكن.

(٤) المقولة الشائعة: خطأ شائع خيرٌ من صحيح مهجور، خطأ شائعٌ يجبُ تصحيحه.



وبعد، فلا غنى لنا عنْ تلقّي العلم تلقّيًا منهجيًّا، والعناية بالتطبيق العلمي والمهاري معًا، وكثرة القراءة لكبار الأدباء الذين يدقّقون في استعمالاتهم اللّغوية، حتى تستقيم ألسنتُنا وأقلامنا، ونكون أبعدَ عن اللّحن وأقربَ إلى الصّواب في كلّ وجوه الأداء.



في التصحيح اللغوي[١]

مدخل: مفهومُ التّصحيح اللّغوي:

يطلقُ التصحيح اللّغوي ويُراد به جانبان من النشاط، أحدُهما علمي يتمثّل في رصد الأخطاء اللغويّة الخاصة أو الشائعة، وبيان وجه الخطأ فيها، ومِن ثمّ ذكر الصواب أو الوجْه الصحيح لأداء ذلك اللّفظ الذي وقع فيه الخطأ، سواء أكانَ الخطأ على مستوى البنية الصرفيّة، أم على مستوى التّركيب النّحوي، أم على مستوى الدّلالة المعجميّة، أم الاستعمال اللّغوي. والتصحيحُ بهذا المفهوم تتعالقُ فيه عدّة أنماطٍ من المُصَنّفات سنعرضُ لها بعدَ قليل.

والآخر فنيّ يتمثّل في تفعيل المعارف والصناعات التي تهدي إلى الصّواب اللّغوي، في مراجعة النصوص المختلفة وإقامتها على الجادّة، وهو بهذا مهارة تُكتسب بالدُّرْبة والمِران، بعد تحصيل عدّتها العلميّة.



أولًا: البعدُ العلمي للتّصحيح:

التأليف في التّصحيح اللّغوي والفنون المتّصلة به، ونماذج مِن أهمّ المؤلفات:

الخطأ اللّغوي انحرافٌ في الأداء عن مستوى الصحّة بسبب ضعفٍ في المَلكة

(١) ألقيتْ ضمن دورةٍ في التّصحيح اللّغوي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، سنة ٢٠١٤م.

اللّغوية، وهذا الخطأ ينشأ أوَّلًا فرديًّا، ثمّ قد يشيعُ في استعمالِ الناس حتى يُعْتَقَدَ صوابُه، وتصبحَ دَلالتُه على المعنى المُراد منه أقوى في نفوس العامّة من دَلالة الصّواب، ومن ثمّ يحلّ محلَّه، وتتغيّر به لُمعةٌ في جسدِ اللّغة، وحينئذٍ يسمَّى بالخطأ الشائع.

وقدْ كان العرب قديمًا يتكلّمون الفصحى سليقةً، ولا يتفاضلُ كلامُهم إلّا في درجات الفصاحة والبلاغة، ثمّ اختلطوا بغيرهم من الأمم بعدَ الإسْلام اختلاطًا قويًّا أثَّرَ في ألسنتهم، فبدأ اللّحن يظهرُ على ألسنتهم، ويُقال إنّ أوّل لحن سُمع بالعراق (هذه عصاتي) والصوابُ (عصاي) كذا زعمَ الفراء.

ثمَّ فشا اللّحنُ فوقع فيه الفصحاء، وصار لبعض اللّحنات حظٌّ من الشّيوع بين العامة أوَّلًا، ثمّ بين الخاصّة أيضًا، ممّا حدا بالعلماء إلى وضع كتبٍ في لحنِ العوام ولْحنِ الخواص، كان مِن أشهرها:

ـ ما تلحنُ فيه العوام، للكسائي (ت١٨٩هـ).

ـ لحنُ العوام لأبي بكر الزبيدي (ت٣٧٩هـ).

ـ لحنُ الخاصّة لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ).

ـ تثقيف اللّسان وتلقيح الجنان لابن مكي الصقلي (ت٥٠١هـ)

ـ درّة الغواص في أوهام الخواص للحريري (ت٥١٦هـ).

ـ التّكملة فيما يلحنُ فيه العامّة للجواليقي (ت٥٣٩هـ).

ـ عقد الخلاص في نقد كلام الخواص لابن الحنبلي (٩٧١هـ).

وقد صُنِّفَتْ هذه الكتبُ لمحاربة ظاهرة الأخطاءِ الشائعة في وقتِها، واستمرّ هذا النمط من التأليف حتى عصرنا الحاضر، فوجدنا العلماءَ والباحثين يُثرون المكتبة العربيّة بكتبٍ تمحّص اللّغة وتخلّصها ممّا جدّ فيها مِن أخطاء شائعة، مثل:

ـ أخطاء الكتّاب والإذاعيّين للدكتور أحمد مختار عمر– عالم الكتب.

ـ العربية الصحيحة للدكتور أحمد مختار عمر– عالم الكتب.

ـ مُعجم الأخطاء الشائعة محمد العدناني– مكتبة لبنان ١٩٧٣هـ.

ـ شموس العرفان بلغة القرآن لعباس أبي السعود– دار المعارف.

ـ أزاهير الفصحى لعباس أبي السعود– دار المعارف.

ـ قلْ ولا تقُل د. مصطفى جواد ١٩٨٨م.

ـ تثقيف اللّسان العربي د. عبد العزيز مطر ١٩٩١م.

ويتّصل بفكرة التصحيح اللّغوي ما أُلِّف في مجال التّصحيف والتحريف. والتّصحيف في اللّغة مصدرُ صحَّف، أي اعتمدَ على الصّحيفة، يقول الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد في شرحه على ألفيّة السّيوطي: «ومَنشأ التّسمية بـ (المصحَّف) أنَّ قومًا كانوا قد أخذوا العلم عنِ الصّحف والكتب، ولم يأخذوه من أفْواه العلماء، وأنتَ خبير بأنَّ الكتابة العربيّة قد كانت تكتبُ عهدًا طويلًا مِن غير إعجامٍ للحروف، ولا عنايةً بالتّفرقة بين المُشتبه منها، لهذا وقعَ هؤلاء في الخطأ عندَ القراءةِ، فكانوا يسمّونهم الصُّحُفيّين، أي الذين يقرءون في الصّحف، ثمّ شاع هذا الاسْتعمال حتّى اشْتقوا منه فعلًا، فقالوا: صحَّف؛ أي قرأ الصّحف، ثمّ كثرَ ذلك على ألسنتهم فقالوا لَمن أخطأ: صحَّف؛ أي فعلَ مثلَ ما يفعلُ قرّاء الصّحف».

وأمَّا التّحريف، فمصدرُ حرَّفَ الشيء أي ذهبَ به إلى حرْفه، وفي هذا تغْيير له وتبديلٌ عن حقّ موضعه، جاءَ في لسان العرب: «وتحريفُ الكلمِ عن مواضعه تغْييره، والتّحريف في القرآن والكلمة: تغْيير الحرفِ عن معناه، والكلمةِ عن معناها، وهي قريبةُ الشبه، كما كانت اليهودُ تغيّر معاني التّوراة بالأشباه، فوصفهم الله بفعلِهم فقال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾، وقوله[1] في حديثِ أبي هريرة: آمنت بمُحَرِّفِ القلوب؛ هو المزيل، أي مُميلها ومُزِيغُها، وهو الله تعالى، وقال بعضُهم: المحرِّك».

وأمَّا المعنى الاصْطلاحي للتّصحيف والتّحريف، فيقولُ عنْه الدكتور محمود الطناحي- رحمه الله-: «عرّف العلماءُ التّصْحيف والتّحريف بتعريفات شتّى، أعدلُها وأقربُها ما قيل مِن أنَّ التّصحيف: هو تغْييرٌ في نقطِ الحُروف أو حَركاتها، مع بقاء صورة الخطّ، كالذي تراه في كلماتٍ مثل: نَمَتْ ونِمْتُ، ولَعَلَّه ولِعِلَّةٍ، والعَذْل والعَدْل، والعيْب والعتْب، وعبَّاس وعيَّاش، والثَّوْريّ والتَّوَّزيّ.

والتّحريف: هو العُدول بالشيء عن جهتِه، قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وقال: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

والتّحريف قد يكونُ بالزيادة في الكلام، أو النقصِ منه، وقد يكون بتبْديل بعضِ كلماتِه، وقدْ يكونُ بحَمْله على غيْر المُراد منه، فهو بكلّ هذه التّعريفات أعمُّ من التّصحيف».

(١) المراد هنا قول النبي ﷺ.

ومِن أهمّ المؤلفات في هذا الفنّ:

ـ التّنبيه على حدوث التصحيف لحمزة بن الحسن الأصفهاني (ت ٣٦٠هـ)

ـ التّنبيهات على أغاليط الرواة لعلي بن حمزة البصري (ت ٣٧٥هـ).

ـ تصحيفات الـمُحَدِّثِين.

ـ شرح ما يقع فيه التّصحيف والتّحريف. كلاهما لأبي أحمد العسكري (ت٣٨٢هـ)

ـ إصلاح غلط المحدّثين لأبي سليمان لخطابي (ت ٣٨٨هـ).

ـ التّنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها وضبطها تصحيف وخطأ في تفسيرها ومعانيها وتحريف، لأبي الفضل محمد بن ناصر السلامي المتوفّى (٥٥٠هـ).

ـ مطالع الأنوار على صحاح الآثار لابن قرقول (ت ٥٦٩هـ).

ـ تصحيح التّصحيف وتحرير التّحريف، لصلاح الدين بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ).

وثمّة فنّ آخر من فنون الحديث يرتبط ارتباطًا كبيرًا بالتّصحيف والتّحريف، ألا وهو **المؤتلف والمختلف**، ويقصدُ به «ما يتّفق في الخطّ دون اللّفظ»، وله صور، منها:

ـ المؤتلف في صورة حروفه مع الاختلاف في ضبطها، مثل: سلام، وسلَّام، وسَلْم وسِلْم وسَلَم.

ـ المؤتلف في صورة حروفه مع الاختلاف في نقطها، مثل: سِراج، وسَرَاح، والبَزَّار، والبَزَّاز.

ـ المؤتلف في صورة الخط، مع الاختلاف في بعض الحروف المتقاربة، مثل: (زُنَيْر)، و(زُنَيْن)، و(زكَّار) و(زجَّار).

وهذا الفنّ «له علاقة وثيقة بالتّصحيف والتّحريف، الأمر الذي حدا بالعلماء أن يذكروا نفسَ الكتب لكلا الفنّين عندما يتعرّضون لِمَن ألّف فيهما. وكذا قال الدارقطني – رحمه الله تعالى – في كتابه (المؤتلف والمختلف) في باب (هَبَّار) في ترجمة (نُعَيم بن هبَّار) قال: «ذكرناه في التّصحيف»»[1].

هذا التّراث العلمي الكبير ينبغي على مَن يعمل في مجال التّصحيح اللّغوي أن يأتنِسَ به، ويتزوّد منه كلّ حين، ويُجيل النظرَ فيه جيئة وذهابًا، حتى يغدو طرفه مدربًا على التقاطِ الخطأ وسرعة تصويبِه.

وسوف نتوقّف مع مجموعةِ نماذج من هذه الكتب ننظرُ في طريقة مؤلّفيها في رصْد الأخطاء وتصحيحها.



ثانيًا: الجانبُ الفنّي للتّصحيح اللّغوي

١ – عدة المصحح اللّغوي ونصائح عامة:

المُصحّح قاض وطبيب، وهو مسئول عن الحفاظِ على وجْه العربيّة الفصحى نقيًّا من البُثور والأكْدار، ولا بدّ له كي يخرج عملُه متقنًا مِن تحصين نفسه بعُدّةٍ علميّة رصينة، وأساسُ تلك العدّة أن يكون متقنًا لعلوم العربيّة القاعديّة نحوًا وصرفًا وإملاءً وترقيمًا وبلاغةً وعروضًا، ولا شكّ أنَّ هذا الإتّقان يحتاج إلى وقتٍ وجهد،

(١) توثيقُ النّصوص وضبطُها عند المحدثين، ص ١٨٢.

يتاحُ لدارسي العربيّة في الجامعات أن يبذلوه في سِني دراستهم مُقبلين مأجورين إن شاء الله.

كما يقتضي استكمالَ تلك العدّة أن يطّلع المُصحّح على ما أُلِّف من كتبِ اللّحن والتّصحيح والتّصحيف والتّحريف التي سلفَ ذكرها، خاصّة المعاصر منها حتى يكون ملمًّا بأهمّ الأخطاء الشائعة التي تتكرّر لدى الكتّاب المعاصرين.

وبعدَ تحصيل هذه العدّة، ينبغي أن تراعي في عملِكَ بعضَ قواعد مهمّة في التعامل مع الأخطاء، أهمّها أمران:

(١) عدم المسارعة في تخطئة الألفاظ والأساليب، بحسب ما يتبادرُ إلى الذّهن خطؤه، بل على المرء أن يتأنّى ويفكّر في الأوجه المُحْتمَلة، فإن لم يجدْ وجهًا مقبولًا ردَّ العبارة، وإن وجدَ لها وجهًا- ولو ضعيفًا- أبانَ عنه واستحسنَ ما قوي عنده، ثمّ ليثبتَ الوجه المناسب لطبيعة النّص المُصحّح كما ستأتي الإشارة. وينبغي التنبّه إلى أنّه ليس كل ما قيل إنَّه خطأ فهو كذلك حقيقةً، بل قد يكون له وجهٌ في العربيّة عرفَه بعضُ أهلها، ومِن ذلك أنّ بعضهم يخطِّئ (كلُّ عام وأنتم بخير) ويرى أنَّ الصواب (كلَّ عام أنتم بخير)، مع أنَّ العبارة الأولى لها وجْه، وهو أنْ يكون (كلّ) مبتدأ، خبرُه جُملة محذوفة تقديره: يمضي، أو يأتي، وجُملة (وأنتم بخير) حالٌ من فاعل الفعلِ المَحذوف.

(٢) تصحيحُ الخطأ يكون بردِّه إلى أقربِ وجْه مُمكن، فإذا أمكن التّصحيح بالتّقديم والتّأخير فلا تعمدَ إلى الحذف، وإذا أمكنَ بحذف حرف فلا تحذفْ كلمة، وإذا أمكنَ بتغْيير الضّبط فلا تستبدلْ كلمةً بأخرى، وهكذا.



٢- مجالات التصحيح اللغوي:

ينصبّ نشاطُ التّصحيح اللّغوي على نصوصٍ لغويّة تنتمي إلى عدّة مجالات، ولكلّ مجالٍ منها اعتبارات:

أ- تصحيحُ المقالات الصحفيّة: والمدى المسموح به في التغّيير هنا واسع، إذْ يحقّ للمُصحح أنْ يغيّر كلّ ما يراه مخالفًا للعربية من مفردات وتراكيب، دون حاجة إلى الرجوع إلى الكاتب.

ب- تصحيحُ الكتب والأبْحاث العلمية: وهذا مِن المجالات الشائعة جدًّا في التّصحيح، ومساحةُ التغْيير هنا أيضًا متّسعة، خصوصًا في أخطاء البِنية والأخطاء الإعرابيّة، لكنْ على المُصحّح ألّا يتسرّع في تغْيير بعضِ المُفردات لعلّها تكون ممّا استقرّ عليه اصطلاح أصحاب التّخصّص الذي كُتب فيه العمل، وهذه مجالُ تصحيحِها في المجامع اللغويّة التي تصدرُ مَنشورات موثقةً بتلك التصحيحات، كي تكون مستندًا علميًّا لَمن شاء أنْ يأخذ بها من الباحثين.

ج- تصحيحُ الأعمال الإبداعيّة: وهذا أقلّ المجالات في حرية قلمِ المُصحّح، إذْ تبقى المحافظة على خصوصيّة المؤلف هنا قيمة أقوى من إقامةَ اللّغة؛ لأنَّ العملَ الإبداعي من جهةٍ مجالٌ لتأويلات كثيرة، ولأنَّه مِن جهةٍ أخرى ينبغي أنْ يكون صورةً صادقة لكاتبه تدلّ على مستواه الثقافي والعلمي والإبداعي، والتدخّل فيه بكثير تغْييرٍ يُحيل وجهَ هذه الصورة ويمنح صاحبَها ما لا يستحق. تخيّل مثلًا أنّك أمامَ قصيدة بها كسور عَروضية مطلوبٌ منك تصحيحَها فقمت

بإقامة هذه الكسور، وقُدِّمَت القصيدة لمسابقة أو طُبعت في ديوان، هل سيكونُ تقويم النّقاد لكاتبها انعكاسًا صادقًا لمَلَكاته الشعريّة؟

د- تصحيحُ الكتب القديمة التي تعدّ لنشرة حديثة، سواء أكانت عن تحقيقٍ لمخطوطات الكتاب، أو عن طبعات قديمة، وهنا ينبغي أن يتحلّى المُصحّح بروح المحقّق، فيكون هدفُه ضبطَ النّص وإخراجَه على النّحو الذي أراده مؤلّفه ووضعَه عليه.



٣- مستوياتُ التصحيح:

يعالج التصحيحُ اللّغوي عدّةَ مستويات في النّص المكتوب، سنذكرها منوّهين بنماذجَ يسيرةٍ على كلّ مستوى، كي نتيح مجالًا أكبر للتطبيقات العملية.

أ- الإملاء والتّرقيم، والأخطاء الطباعيّة، و ضبط النّص:

يعدّ إصلاح الإملاء، وإصلاح الأخطاء الطباعيّة الظاهرة من حروفٍ ساقطة أو زائدة؛ أُولى خطواتِ التّصحيح اللّغوي لنصّ من النّصوص، وما لا يجوز الزّعم بأنّ النّص قد صحّح بغير تحقيقها، ويمكن أنْ يُضاف لها وضعُ علامات الترقيم المناسبة، وضبط ما يشكل مِن كلماتِ النّص، وإن كان ليس لازمًا للمُصحّح لزومَ ما قبلَه، إلّا أنَّ إجادة العمل تقتضيهما.

وهذه الأعمالّ أول ما ينبغي أن يتمرّس به المُصحّح إلى جانب تصحيح الإعراب الآتي، وسيصبحُ مع الوقت ملكةً لديْه يقوم بها بغيْر تكلّف.

ومِن أشهر الأخْطاء الإمْلائية التي ينبغي أن يلتفتَ إليها المُصحّح كتابة الهَمزات، فكثيرًا ما تُكتب همزةُ القطع دونَ رأس العين هكذا مثلًا (احمد)، أو تُكتب رأسُ العين على همزة الوصل مثل (إستخدامات).

وكتابةُ الهمزة المتطرّفة بعد ياء ساكنة على الياء لا السطر، مثل: شئ.

وكتابة ألفٍ بعد الهمزة المنوّنة في اسْم منصوبٍ وقبلها ألف، مثل: جزاءًا- إنشاءًا- مساءًا... الخ.

وزيادةُ ألفٍ بعد الواو التي هي لام الكلمة، مثل: نرجوا، وندعوا.

وأمّا الأخطاء الطباعيّة فهي آفةُ الكتب التي تذهب برونَقها، وتطفئ نورَها، وتجعل القراءةَ فيها ألمًا بعد أنْ كانت مُتعة، وضيقًا بعد أن كانت فُسحة، ولا يجوز أن يترك المُصحّح كلمة يشكّ فيها دونَ مُراجعة وتصحيح.

وأمَّا علامات التّرقيم، فإنَّها تجلِّي المكتوب وتقرّبه لقارئه، وتكشفُ مقاصده، فينبغي أن يهتمّ بها المُصحّح، ويضعها في مواضعها، وأشهرُ هذه العلامات الفاصلة (،)، والفاصلة المنقوطة (؛)، والنقطة (.)، والنّقطتان الرأسيّتان (:)، والشَّرطة (-)، والقوْسان ()، والشَّوْلتان أو علامتا التنصيص (« »)، وعلامة الاستفهام (؟)، وعلامة التّعجب أو التأثّر (!)، وتستطيع أن تراجعَ في استعمالاتها كتاب الإملاءِ والترقيم للأستاذ عبد العليم إبراهيم، أو غيره ممّا كُتب في هذا المجال.

ب- أخطاءُ الإعراب:

هذا هو المستوى الثّاني الذي يقوم المُصحّح بمعالجته في النّص، وهو- أيضًا- مستوًى لازمٌ لا يجوز الإخْلال به، والمَقصود به إصلاحُ الأخطاء النحويّة المتعلّقة بعلامات الإعراب فقط.

وأكثرُ ما تقعُ هذه الأخطاء في العلامات الفرعيّة، خصوصًا في المُثنى، وفي الجُمل الاسميّة المنسوخة خصوصًا مع تباعد العوامل.

ج- أخطاءُ المفردات:

وهي الأخطاءُ على مستوى الكلمة بنيةً ودَلالةً (المستوى الصّرفي والمعجمي).

هناك كلماتٌ تُستعمل بأكثرَ من وزن من مادّة واحدة، فتوضع كلمةٌ مكانَ أخرى، وهذا خطأ في الدّلالة المُعْجميّة من جهة أنَّه اسْتعمال كلمةٍ في غيْر معناها، لا على سبيل المَجاز، وهو أيضًا خطأ على المُستوى الصّرفي من جهة أنَّه تحريفُ وزنِ الكلمة الموضوع للمعنى المُراد، ولذلك جمعت المستوى المعجمي مع المستوى الصرفي، ثمّ هناك كلماتٌ يظهر فيها انْفرادُ المستوى المُعْجمي، وهي ما ليس لها إلّا اسْتعمالٌ واحدٌ صحيح، والآخر خطأ مثل اسْتأنف، وأخرى يظهرُ فيها انْفراد المستوى الصّرفي مثل الأخطاء في التّذكير والتأنيث، والجمع، والنّسب، وإسْناد الأفعال إلى الضّمائر، وحركة عين الفعْلِ الثّلاثي، والأفعال المبنيّة للمجهول لزومًا.

ومِن ذلك قولُهم: حديث شيِّق، والصواب شائق، اسم فاعلٍ من شاق يشوق، وقولهم: الوفيَّات وهُم يريدون الوفَيات جمع وفاة، وقولُهم مُلفتٌ للنظر والصواب لافت؛ لأنّ الفعل ثلاثي، وهو لفت لا ألفت.

د- أخطاءُ الأسلوب = أخطاءُ التراكيب:

وأكثر ما تكونُ هذه الأخطاءُ في استعمال الحروف وتعديةِ الأفعال، ومِن ذلك قولهم:

- تعرّف على، والوجه تعرَّفَ كذا، لأنّ الفعل يتعدّى بنفسه.
- التّأكيد على، وأكَّدَ على كذا، والوجهُ تأكيد كذا وأكَّد كذا؛ لأنّ الفعلَ أيضًا يتعدّى بنفسه.
- أثّر عليه، والصواب أثّر فيه أو به.
- لا يخفاكم لا يخفى عليكم لا يتعدّى الفعل (خفي) بنفسه.
- يقولون كلّفنا بكذا، والصواب كلّفنا كذا؛ فالفعل يتعدّى بنفسه.
- يقولون: حرَمَه من نصيبه، والصوابُ حرمَه نصيبَه؛ لأنّ الفعل يتعدّى بنفسه.
- يقولون: استقلّ القومُ القطار، والصوابُ استقلّ القومُ على القطار أو في القطار؛ لأنّ استقلّ تُستعمل بمعنى رحل، كما تُستعمل أيضًا بمعنى عدّ الشيءَ قليلًا.
- يقولون: هو كطبيبٍ يعرف ما يتجنّبه، والصواب أنْ يقال بوصفِه طبيبًا.
- لا بدّ وأن يفعل، والصوابُ لا بدّ أنْ يفعل.
- محمد رجلٌ شجاع بل وكريم، والوجْه حذف الواو، أو بل لئلّا يجتمع حرْفَا عطف، فيقال: (بل كريم)، أو (وكريم).

وقدْ تكونُ أخطاء الأسلوب في أمرٍ يتعلّق بالمعنى، ومِن ذلك مثلًا قولُهم: هو جزءٌ لا يتجزَّأ من كذا، ويكون الكلامُ عن جزءٍ له أجزاء يُمكن أن يحلّل إليها، والصّحيح أن يقال وفقًا للمُراد: هو جزءٌ لا ينفصل من/ عن كذا.

هـ- علاجُ الأسقاط:

وهذا مستوًى مِن التّصحيح، يقوم به المُخلصون المُجيدون، فيراجعونَ أصولَ النّقول، ويقوِّمون اعْوجاجَها، ويردّون السّاقط منها، ويحتاجُ إدراك السّقط إلى عقلٍ واعٍ قادرٍ على الفهم الجيّد والتحليل، بالإضافةِ إلى معرفةٍ بالمَجال المعرفي الذي يردُ منْه النّص المُصحَّح.



البابُ الرّابع

في علمِ العربيّة

مقوّمات الاسْتصحابِ وصورُه [1]

تقودُ النّظرةُ التحليليّة للعديدِ منْ تطْبيقات النّحاة إلى أنَّ فكرة الاسْتصحابِ في النّحو العربي تقومُ على عناصرَ خمسة، يترتّب كلُّ تالٍ منها على سابقِهِ، وهي بإجمال:

١ـ وجود أصلٍ للفظٍ ما.

٢ـ اعتبار حالَيْن لهذا اللّفظ.

٣ـ انتقال ذهني أو لفظي من إحدى الحالَيْن إلى الأخرى.

٤ـ إبقاءٌ للأصل أو مراعاة له عند هذا الانتقال.

٥ـ انعدامٌ موجِب التغيير أو الإهمال.

وتفصيلُ ذلك فيما يلي:

يقوم الاسْتصحابُ على وجودِ أصل لِلَّفْظِ، واللّفظُ إمَّا مفرد أو مركّب.

ثمّ هذا اللّفظ يكون له حالان:

الحالُ الأولى: هي الأصل، أو ما يتضمّنه، وسأرمز لها بـ (أ).

والحالُ الثانية: تكون على ثلاثةِ أنحاء، وسأرمز لها بـ (ب):

---

(١) ألقيت في ورشة الدّراسات النحويّة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة جازان ٢٩/ ٤/ ٢٠١٢م، عن بحثي (الاستصحابُ في النحو العربي).

الأول: أن تكونَ حالَ النّطق، والمرادُ به نطقُ المتكلّم بالعربيّة ممّن يحتجّ به، سواء أكان الناطقُ فردًا أم جماعة، قليلة أم كثيرة، وسواء أكان المنطوقُ مطردًا في السّماع كـ (استحوذ) أمْ قليلًا كـ (مَصْوُون).

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هي علاقةُ إخراجِ ما هو موجود بالقوّة، إلى الوجود بالفعل.

الثاني: أن تكون حالَ النّظر، والمرادُ به نظرُ النّحوي، وهو إمّا أنْ يكون نظرًا في أحدِ أنواع جنسٍ ما، أو أفرادِ نوعٍ ما، للحُكم عليه بأحد أحْكام هذا الجنْس أو النّوع؛ كالنظرِ في فعل الأمْر للحُكمٍ عليه بالإعْراب أو البِناء، وكالنّظر في (مَنْ) الاستفهاميّة للحُكم عليها بالتّنكير أو التّعريف، والنظر في الأسماء السّتّة للحُكم عليها بالإعْراب بالحَركات أو الحروف، وكالنّظر في (كان) للحُكم عليها بالدّلالة على الحدث والزمان أو الزّمان فقط، وكالنّظر في (أو) للحُكم عليها بالدّلالة على معنى الواو أو عدمِها وهو ما يساوى الاشتراك وعدمَه.

وإمَّا أنْ يكون نظرًا في أحدِ الأفراد لتحْديد نوعِه، كالنّظر في (نِعْمَ) لتحديد كوْنها اسمًا أو فعلًا، وفى المَصْدر المنصوب الذى يفيدُ الحاليّة، أحالٌ هو أمْ مفعول مُطلق.

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هي أنَّ ناتج (ب) يقعُ من (أ) موقعَ النتيجة مِن المقدّمة في الاستدلال المباشر، ويدخلُ هذا تحتَ الانتقال الذّهني.

الثالث: أنْ تكون حالًا لِلَّفظِ تاليَةً لأخرى مثل (اسْتَقَوْمَ) بعد نقْل الفتحةِ مِنَ الواو إلى القاف، فإنّها حالٌ تالية لـ (اسْتَقْوَمَ)، وكذا (استقام) بعد قلْبِ الواو ألفًا تالية لـ (اسْتَقَوْمَ).

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هى علاقةُ التقدّم في الرّتبة اللفظيّة، فالحالُ الثانية مُنْتَقَلٌ إليها من الأولى انتقالًا لفظيًّا.

وبهذا يظهرُ أنَّ النسبة بين الحالتيْن في هذا السياق أعمُّ من النسبة المُرادة بين حالي اللفظ التس تكون إحداهُما متقدّمةً في الرّتبة على الأخرى.

ثُمَّ يأتي العملُ الذي يُمَثِّلُ الاسْتصحابَ، **وقد يكونُ الاستصحابُ مِن عملِ المتكلّم العربي، ودورُ النّحوي هو إبرازُه وبيانُه، ويمكن أنْ يوصَف بالاسْتصحاب الاستعمالي، أي المنظور إليه من جهةِ كوْنه وصفًا لاسْتعمال العرب، كما قد يكونُ مِن عمل النّحوي نفسِه بمعنى أنّه نِتاج النّظر النحوي لا نطق المتكلّم.**

وعمليةُ الاسْتصحاب هذه تتجلّى عند النّحاة في نمطيْن رئيسيْن، سنصطلحُ على تسمية الأوّل بالإبْقاء على الأصل، والثّاني بمراعاة الأصل أو اعْتباره؛ للتمْييز بينهما، علمًا بأنّنا قد نجدُهم يستعملونَ أحيانًا مراعاةَ الأصل في التّعبير عن النّمط الأوّل؛ وذلك لأنَّ التّمييز بين النّمطيْن لم يكن محدَّدًا على المستوى النّظري حتى تتحدّد مصطلحاته عندَهم.

فأمّا النمطُ الأوّل للاسْتصحاب، وهو الإبْقاء على الأصل، فله- بناءً على أنواع الحالِ الثانية- ثلاثةُ مسالك: الأول عند النّطق، والثاني عند النّظر، والثالث عند الانتقال.

فأمّا المسلكُ الأوّل فلَهُ صورةٌ واحدة، وهي: إبقاءُ اللّفظ عند النّطق كما هو في أصْل وضعِه الذّهني، سواء وافقَ القياسَ أو خالفَه.

فممّا وافقَ القياس أنَّ «الواو والياء في الغَزْو والرَّمْى صحّتا، ولم تُعَلَّا؛ لأنّه لا يوجدُ فيهما ما يوجبُ الإعْلال، فبقيتْ صحيحة على الأصل». وممّا خالف القياسَ مجيء نحو ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾، واستنْوَق الجَمَل، وأغيلتِ المرأة، بالتّصحيح على أصل الوَضْع، وهو مُخالف للقياس.

وأمّا **المسلك الثاني**، فلَهُ خمسُ صور:

الأولى: إبْقاء الحُكم الأصْليّ للجنس في أحدِ أنْواع عند النّظر في انْطباقه عليه، أي انطباق الحُكْم على النّوع.

ومثالُ ذلك أنَّ مذهبَ البصريّين أنَّ الأصلَ في الفعل البِناء، وعند النّظر في فعل الأمر، وهو أحدُ أنواع الفِعل، يتمسّكون بهذا الأصل، فيحْكُمون له بالبِناء.

وقد يكون المنظورُ في حُكْمه أحدَ أفرادِ نوعٍ من أنواع الجنس، ويكونُ الأصلُ المَذكور في السّياق للجنس لا للنّوع، كما في قولِ ابن مالك مانعًا زيادة (كان) آخرًا: «والصّحيح منعُ ذلك لعدم اسْتعماله؛ ولأنَّ الزّيادة على خلافِ الأصل، فلا تُستباح في غير مواضعها المعتادة»، فالأصلُ هنا عدمُ الزّيادة، وهو أصلٌ للكلمة إنْ نظرَ إلى المزيد، أو للكلام إنْ نظرَ إلى المزيد فيه، فعلى الأوّل الكلمةُ جنسٌ لـ (كان) لا نوع لها إذْ نوعُها الفعل، فالحُكم الأصليّ الذي أبْقِيَ لكان حينئذٍ هو حُكم الجِنس لا النّوع، لكنْ لا يُتَصوّر استصحابُ الحُكم الأصليّ للجنس في أحدِ الأفراد إلّا بعد تصوّر اسْتصحابه في نوعِ هذا الفرد.

الثانية: إبقاءُ الحُكم الأصلي للنوع في أحدِ أفراده عندَ النّظر في انطباقه عليه.

ومثالُ ذلك أنَّ الأصلَ في الأسماء الإعراب، و(أيّ) أحدِ أفراد الاسْم، لكنَّ فيها شبهَ الحرف، وعند النّظر في حُكمها مِن حيثُ الإعراب والبِناء نقول: « لو عارض شبهَ الحرفِ ما يقتضي الإعرابَ اسْتُصْحِبَ؛ لأنّه الأصلُ في الاسْم»، وقد قام هذا المعارض في (أي) «بلزومها الإضافة في المعنى، فبقيتْ على مقتضَى الأصل في الأسماء».

ومِن ذلك- أيضًا- اسْتدلالُ ابن مالك على أنَّ الأفعالَ النّاقصة تدلّ على الحدث، كما تدلّ على الزّمان بقوله: «إنَّ مدَّعى ذلك [يعني عدم دلالتِها على الحدث] مُعترف بأنَّ الأصلَ في كلّ فعل الدّلالة على المعنيَيْن، فحُكمُه على العوامل المَذْكورة بما زعمَ إخراجٌ لها عنِ الأصل، فلا يقبل إلّا بدليل»، ففي هذا تمسّك منْه بالأصل؛ حيث استصحبَ أصلَ الفعلِ وهو الدّلالة على الحدثِ والزمان في بعض أفراده، وهي الأفعال الناقصة عند النّظر في حُكمها.

الثالثة: إبقاءُ النّوع على أصْله عند النّظر في دخول أحدِ الأفراد تحتَه.

ومثالُ ذلك: إبقاءُ الاسْم على أصله مِن الإعراب عند النّظر في دخول (نعم) و(بئس) تحتَه، فلا يدخلان لبنائهما.

الرابعة: إبقاءُ اللّفظ على نوْعه الأصلي عند النّظر في انْدراجِه تحتَ أحدِ أنواع جنْسِه.

وذلك كالاسْتدلال على اسميّة كلمةٍ مختلَفٌ في نوعِها بأنَّ الاسم هو الأصْل، فيحكم باسميّتها إبقاءً لها على نوعِها الأصلي. وقد استعملَ الأنباري والعكبري هذه الصورةَ في الاستدلال على اسميّة (كيف).

كما استدلّ بها ابنُ مالك على أنَّ المرفوعَ الواقع بعد (لولا) مبتدأ لا فاعل لفعل مَحْذوفٍ إذْ يقول: « فإنَّ المبتدأ أصلُ المرفوعات.. فأيّ موضعٍ وجدَ فيه اسمٌ مرفوعٌ مُحتمل للابْتداء وغيره؛ فالابْتداء به أولى».

ويلاحَظ أنَّ الأصلَ المُستصحِبَ في هذه الصورة هو المتقدّم في الرّتبة النفسيّة خصوصًا.

الخامسة: إبقاءُ اللّفظ عند النّظر في حُكمِه على أصلِ وضْعه.

ومثالُ ذلك: إبقاءُ المصدر في نحو: جاء زيدٌ سعيًا على أصل وضعِه وهو الدّلالة على الحدثِ فقط، ونصبُه بفعل مقدّر من لفظِه، أو بالفعْل المَذْكور مع تضْمينِه معناه، وذلك في مقابل تأويلِه بالمُشتَقّ.

وأمّا **المسلك الثالث**، فلَهُ صورتان:

الأولى: إبقاءُ اللّفظ على صورته أو معناه عند انتقالِه من حالةٍ إلى أخرى.

ومثالُ ذلك: ما ذهب إليه بعضُ النّحاة من أنَّ (الآنَ) في الأصل فعلٌ ماضٍ مبنيّ على الفتح، فأصلُه (آنَ) ولـمّا انتقلَ من الفعليّة إلى الاسميّة؛ بقي فتحُ آخره، أي أنَّ صورة اللّفظ (آنَ) بقيتْ بما فيها من الفتحةِ عند انتقاله مِن حالِ الفعليّة- وهو الأصل- إلى حالِ الاسميّة.

الثانية: إبقاءُ حكمِ أصلِ اللّفظ عند انتقاله من حالةٍ إلى أخرى.

ومثالُ ذلك: ما ذكَرَه الرّضي من أنَّ أسماءَ الأفعال «لا يتقدّم عند البصرّيين منصوباتُها عليها؛ نظرًا إلى الأصل؛ لأنَّ الأغلبَ فيها إمّا مصادر- ومعلومٌ امْتناعُ

[تقديم] معمولِها عليها-، وإمّا صوتٌ جامدٌ في نفسِه، منتقلٌ إلى المصدريّة، ثمّ منها أيضًا لكوْن عملهما لتضمّنِهما معنى الفعل».

فلدينا تركيبٌ هو (اسمُ الفعل ومنصوبُه)، ولاسم الفعلِ أصلٌ سابق، وقد بقي أحدُ أحْكام هذا الأصلِ المتعلّقة بالتركيب، وهو عدمُ تقْديم المَنْصوبات عليه.



وأمَّا **النمط الثاني للاسْتصحاب وهو مراعاة الأصل**، فلَهُ ثلاث صور:

الأولى: مراعاةُ حُكمٍ للأصل في حالٍ تالية مع زوالِه فيها. أي مع زوالِ الأصل في الحالِ التالية يُراعى فيها حُكمه الذي كان له.

وبيانُ ذلك أنْ ينتقل اللّفظ من حالٍ إلى أخرى، ويزولُ فيه حكمٌ عندَ الأوّل الزائل، فيراعى هذا الحكمُ الزّائل في الحالِ التالية بأنْ يُثْبَتَ فيها الحُكمُ المتعلّق به في الأصل.

ومثالُ ذلك: أنَّ همزةَ الوصل أصلُها الكسر، ولا تُضَمُّ إلّا إنْ كان الثالثُ مضمومًا، ومع هذا نجدُهم قالوا: اِقضُوا وارِمُوا، بكسر الهَمزةِ مع ضمّ الثالث، واُغزِى واُدعِى، بضمّ الهمزة مع كسر الثالث، «فكسرُهم مع ضمّة الثالث، وضمّهم مع كسرته يدلُّ على قوّة مراعاتهم للأصل المُغَيَّر [وهو: اِقضِيوا وارْمِيوا، واُغْزُوِى واُدْعُوى] وأنّه عندهم مراعًى معتدّ مقدّر».

فـ (اِقْضِيُوا)ـ مثلًاـ حالٌ أوّل، وفيه حُكمان، أحدُهما كسر الثالث، والثاني كسر همزةِ الوصل، وهو مُتعلّق بالأوّل، مَبْنِيٌّ عليه، فلمّا انتقل اللّفظ إلى حالٍ تالية هي

(اِقضُوا) زالَ الحُكمُ الأوّل؛ حيثُ ضُمَّ الثالثُ لمناسبةِ واو الجمعة، ولكنّه- مع زواله- رُوعِيَ وجودُه في الأصل في إثباتِ الحُكم الثاني في الحالِ التّالية.

وتبدو هذه الصورةُ مِن صورِ المُراعاة شديدةِ القُرب منَ الصّورة الأخيرة مِن صورِ الإبْقاء، وهي: إبقاءُ حُكم أصلِ اللّفظ عندَ انْتقاله مِن حالةٍ إلى أخرى، ومعَ هذا القرب فبينَهُما فرقٌ يكمُن في أنَّ النّظرَ في صورةِ الإبْقاء يتوجّه إلى الحُكم المُبْقَى، ففي مِثالنا يتوجّه إلى كسرة همزة (اِقضُوا)، أمّا النّظر في صورةِ المُراعاة فيتوجّه إلى الحُكم الزّائل، وهو في هذا المثال كسرُ الثالث، ولأجلِ هذا الفرق فضّلت الفصلَ بيْن الصورتيْن.

الثانية: مُراعاة حُكم أصلٍ سابقٍ على الأصلِ المَنقول الحال عنْه في الأخير.

ومثالُها قولُ الرضي: « لو سمّيت بنحو حايض وطالق مذكّرًا انصرف؛ لأنّه في الأصل لفظٌ مذكّر وصفَ به مؤنث، إذْ معناه في الأصلِ شخصٌ حايض؛ لأنَّ الأصلَ المُطرد في الصّفات أن يكونَ المجرّد مِن التّاء منها صيغة المذكّر، وذو التّاء موضوعًا للمؤنّث، فكلّ نعتٍ لمؤنّث بغيْر التّاء فهو صيغةٌ موضوعةٌ للمذكّر اسْتُعملَت للمؤنّث». فهذا الوصفُ انْتقلَ منَ التّذكير إلى التّأنيث، ثمّ انتقل- وهو وصفٌ لمؤنّث- إلى العلميّة، فروعِيَ فيه ما كانَ للأصْل الأوّل من حُكم الصّرف.

الثالثة: مُراعاة أصالةِ الشيء عند النّظر في إثبات حُكمٍ له.

ومثالُ ذلك: الحكمُ بعدمِ جَواز توْسيط المَفْعول معه بينَ الفعْل والفاعِل، وإنْ كان ذلك جائزًا في المَعْطوف بالواو؛ لأنَّ واوَ العطف أصلُ واو المعيّة، فيراعى الأصلُ بجعْلِ فرعِه أقلّ تصرّفًا منْه.

وأوضحُ مِن ذلك، قولُ المرادي: « كان الأصلُ [في نحْو ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ و﴿ أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ﴾ و﴿ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ﴾] تقديمَ حرفِ العَطف على الهَمزة؛ لأنّها مِن الجُملة المَعْطوفة، لكن راعوا أصالة الهَمزة في اسْتحقاقِ التّصدير فقدّموها، بخلاف (هل) وسائر أدواتِ الاسْتفهام».

ويتَحصّل ممّا سبق أنَّ للاسْتصحاب إحدى عشرة صورةً موزّعة على نمطيْن رئيسيْن.

وبقي لإتْمام الكَشفِ عنْ مَفهوم الاسْتصحاب النّظرُ فيما يتّصل بالشقّ الثاني منْ تعريف الأنباري- وهو «عدمُ دليل النّقل عن الأصل»- الذي يُشير إلى اشْتراطِ انعدام دليلِ العُدول للبَقاء على الأصل، والأمر- على هذا- يستدعي تصوّر الصور المُمْكنة لِعلاقة الاسْتصحاب والعُدول بالدّليل، أو العلّة لاسْتيضاحها كما تبْدو في الدّرس النّحوي، وهي كالتالى:

١- الاسْتصحاب مع وجود الدّليل عليه.

٢- الاسْتصحاب مع عدم وجود الدّليل عليه.

٣- الاسْتصحاب مع وجود دليل العدول عنه.

٤- الاسْتصحاب مع انعدام دليل العدول عنه.

٥- العدول عن الأصلِ مع وجود الدّليل على هذا العدول.

٦- العدول مع عدم وجود الدّليل عليه.

٧- العدول مع وجود دليل الاسْتصحاب.

٨- العدول مع عدم وجود دليل الاسْتصحاب.

والصورتان الأخيرتان ذكَرتا تتْميماً للقسْمة العقليّة؛ إذْ ليس لهما صدًى ملموسٌ في واقع الدّرس النّحوي، ولذا فسأكتفي بمناقشة الصّور الستّة السابقة عليهما.

أمّا الصورتان الأُوْلَيان فالقاعدةُ فيهما أنَّ ما جاء على أصلِه لا يسأل عنْ عِلّتِه ودليلِه، فالبقاءُ على الأصل لا يحتاجُ إلى دليل. وقد قرّر هذه القاعدةَ كثيرٌ منَ النّحويّين، قال ابنُ السراج: «إذا كان اسماً [كذا] على (فُعال) لا يُدرَى ما أصلُه؛ فالقياسُ صرفه لأنّه لم يُعْلَم له عِلّة توجبُ إخراجَه عنْ أصله، وأصلُ الأسماء الصّرف». وقال الزّجاجي: « كلُّ فِعْلٍ رأيته مبنيًّا فهو على أصلِه، لا سؤالَ فيه »، وقال ابنُ جني: « اعلم أنَّ ما جاء.. على أصلِه فلا كلامَ فيه»، وقال ابنُ برهان: «الأصلُ لا وجهٌ لتعليله، إنّما يُعَلَّلُ الاستحسان»، وقال: «الأصولُ لا يَتَسَّلط على وضْعها سؤال». وقال الأنباري: «مَن تمسّك بالأصلِ خرجَ عن عهدةِ المُطالبة بالدّليل».

وقال ابنُ معطي فيما تبنى عليه الكلمة: «وهو إمّا سكون وهو الأصل، ولا يُعَلَّل»، وقال ابنُ يعيش: «إذا وجدت مبنيًّا ساكنًا فليسَ لك أنْ تسألَ عنْ سببِ سكونِه؛ لأنَّ ذلك مُقتضَى القِياس فيه» أي لأنَّ ذلك أصلُه. ولَهُ في هذا المعنى نصٌّ صَريح، يقولُ فيه: «الشيء إذا جاءَ على أصْله فلا عِلَّةَ له ولا كلامَ أكثرَ مِن اسْتصحابِ الحال، وأمّا إذا خرجَ عنْ أصْله فيُسأل عنِ العلّة الموجِبَة لذلك فاعرفه».

ونقلَ السّيوطي عن أبي بكر محمد بن عبد الملك النحوي قولَه: «الشيءُ إذا جاء على أصلِه ولم يمنعْه مانعٌ فلا سؤال فيه، ولا يحتاجُ إلى تعليل، إلّا أنْ يخالفَ الاسْتعمال» وتعقّبَه السّخاويُّ بقوله: «بلى، فيه سؤال؛ لأنَّ قولنا:»بكَ لأفعلنَّ« قد

جاءَ على أصْلِه، وفيه مِن السّؤال: لِمَ لَمْ يَجُزْ أنْ يقول: وَكَ، ولا تَكَ؟ فاخْتصاصُ الباء بهذا لا بدَّ له منْه منْ سبب، ولا سببَ إلّا أنَّ الباءَ الأصلُ، ولهذا تقول: أقسِمُ باللهِ، ولا تقولُ أقسِمُ واللهِ، ولا أقسِمُ تاللهِ».

والظّاهر أنَّ المرادَ بالسّؤال المُمْتنع «لِمَ جاءَ على أصْلِه» لا ما ذكرَ السّخاوِيُّ؛ إذْ لا يَعْدَمُ سائلٌ سؤالًا.

وقال الصَّبّان: «ما جاءَ على الأصْل لا يُسألُ عنْه، وما جاءَ على خلافِه يُسأل عنْ حكمةِ مُخالفتِه الأصلَ».

وقدْ جاءَ في حاشية يس عندَ قول المصرح عنِ المُضارع الذي باشرتْه نونُ التّوكيد «مبنيّ على الفتح، نحْو لَيُنْبَذَنَّ لتركيبِه مع النّون تركيبَ خمسة عشر» ما يلي: « وقدْ يُقال: قوله «لتركبه الخ» علةٌ لكوْنِ البِناء على الفتْح لا لأصْل البِناء؛ لأنَّ الأصْل في الأفْعال البِناء، فلا يُعلّل. لكنْ قال الشّهاب القاسمي: إنّه علةُ البناءِ، وكوْنِه على الفتح، وإنّما احْتاج لتَعْليل بنائِه لأنَّ الإعرابَ فيه كالمتأصّل بسببِ المُشابَهة السّابقة، فإذا خرجَ عنه فكأنّه خرجَ منَ الأصْل». وكلامُ الشّهاب القاسمي لا يخرجُ عن القاعدة، لكنّه يضيف إليها بُعْدًا آخرَ وهو جعْلُ ما كان كالمتأصّل في حُكم الأصلِ مِن حيثُ تعْليل الخروجِ عنْه، فإذا جاءَ الشيء على أصلٍ له مخالفًا ما كالأصلِ له، فإنّه يعلّل باعتبار مخالفتِه لمَا هو كالأصلِ لا باعتبار مجيئِه على أصلِه. يؤكّد هذا قولُ يس: « وإنّما علّل بناء المضارع، وإنْ كان البناء أصلًا في الأفعال؛ لأنَّ الإعرابَ قدْ صارَ له أصلًا ثانيًا». كما اعترضَ على تعْليل بِناء المُضارع مع نونِ النّسوة على السّكون بالحَمْل على الماضي بأنَّ «البِناء على السّكون غيرُ مُحتاج للتّعليل لأنّه الأصل».

ونقلَ يس عن ابن هشام قولَه: « وقولنا: «الأصلُ كذا» له أحْكام.. ومنْها أنّا إذا قلْناه في شيءٍ امْتنعَ السّؤال عمّا جاءَ على وفْقِه، فمِن ثمّ لا يسألُ عنْ بِناء الحروف، والفعلُ الماضي والأمر، ولا عنْ إعْراب الاسم، ولا عنِ البناء على السّكون، ويسأل عنْ بِناء الاسْم وإعرابِ المُضارع، والبناء على الحَرَكة، وإنَّما عُلِّلَ بناءُ المضارع لأنَّ الإعرابَ قدْ صارَ له أصلًا. وقال في محلٍّ آخر: نعم، إذا وجدَ مُعارض يقتضي الخروجَ عن الأصْل، ولم يعملْ بمُقتضاه، ساغَ السّؤال لأنّه راجعٌ إلى الفحْص عنْ علّة عدمِ تأثير ذلك المُعارض، مثالُ ذلك أنْ يُقال: لمَ لا بَنَى التميميّون نحو (حذام) مع مشابهتِه لنزال، ولمَ بُنِيَ المضارعُ مع نونِ التّوكيد والإناث مع قيامِ المُشابهة المقتضيةِ للإعْراب، ولمَ بُنِيَ على السّكون مع نون الإناث مع أنَّ كلَّ شيءٍ كان البِناء فيه بعدَ الإعراب اسْتحقّ البِناءَ على الحركة».

ومِن هذا القبيل- أعني تعليلَ ما جاءَ على أصله مع وجود المُعارض- تعليلهم ما جاءَ على أصلِه المَتْروك شاذًّا عن القياس بأنّه جاء تنْبيهًا على الأصْل. يقول ابنُ جنّي: « وقد ذكرتُ العِلَّة في أنْ خرج بعضُ المعتلِّ على أصله، وأنَّه إنَّما جُعِلَ تنبيهًا على باقى المعتل، واقتصارهم على تصْحيح «استحوذ وأَغْيَلَت» دونَ الإعْلال، ممّا يُؤَكِّد اهتمامَهم بإخْراج ضربٍ منَ المُعتلِّ على أصْلِه، وأنّه إنّما جعلَ تنْبيهًا على الباقي، ومحافظةً على إبانَةِ الأصول المُغَيَّرة، وفي هذا ضربٌ مِن الحِكمةِ في هذه اللّغة العربيّة ».

ويقول ابنُ يعيش: «وقدْ شَذَّ القُصْوَى، وكان القياسُ القُصْيا كما قالوا: الدّنيا، ولا ينكرُ أن يَشذَّ مِن هذا شيء؛ لأنَّ أصلَه الصّفة، فجازَ أنْ يخرجَ بعضُ ذلك على الأصْل، فيكونُ منبِّهةً على أنَّ أصلَه الصّفة». ويقول ابنُ مالك: «مِنْ عادةِ العرب

في بعض ما له أصلٌ مَتْروك، وقد استمرّ الاستعمالُ بخلافِه؛ أن ينّبهوا على ذلك الأصْلِ لئلّا يُجْهَلَ».

ومِن التّنْبيه على الأصْل ما لا يكونُ تَنْبيهًا على أصلٍ مَتْروك، بلْ على أصلٍ مُسْتعمل، ودونَ أنْ يكونَ المُنَبَّهُ به شاذًّا، كقول ابن يعيش عن لفظ (قَطُّ): «ومنْهم مَن يخفّف فيحذِفُ إحْدى الطّاءين، ويُبقي الحركَةَ بحالِها دَلالةً وتَنْبيهًا على الأصْل».

ومِنْه ما يكونُ تَنْبيهًا على أصْلٍ مَتْروك، لكنَّ المُنَبَّهَ به مُطرد في الاسْتعمال والقياس كما في قولِ ابن مالكٍ عنْ واو المَعيّة: «وكانَ حقُّ الواو إذْ هي معدية أن تجرَّ ما عدت العامل إليه كما فعلت حروفُ الجرّ، إلّا أنّها أشبهتِ الواو العاطفة لفظًا ومعنًى؛ فلمْ تُعْطَ عملًا، بلْ أعطيَت مثلَ ما أعطيت العاطفةُ في اتّصالِ عملِ ما قبلها إلى ما بعدها لا على سبيل الإتّباع، وكان في ذلك أيضًا تَنْبيهٌ على أنَّ أصلَ المَجْرور بحرْف أن يكونَ مَنْصوبًا، ولكنّه جُرَّ لفظًا، فحُكمُ على موضع مَجْروره بالنّصب إذا لم تتمحّض فاعليتُه، فإنّه مُعَدٍّ ليظهر بذلك مزيّة المتعَدى بنفسه على المتعَدى بواسطة».

والمقصدُ أنَّ تعليلَهم ما جاءَ على أصْلِه بالتّنْبيه على الأصْل أو بغيْر ذلك إنّما هو تعليلٌ لعدَم تأثيرِ مُقْتضى الخروجِ عنِ الأصْل لا للمَجيء على الأصل نفسِه، فإنّه على قاعدته مِن عدم احتياجِه إلى علّة. ولا يقعُ هذا التّعْليل إلّا في الاسْتصحاب الاسْتعمالي، وحيثُما وجدَ فثَمَّ مُقْتضٍ للعُدول عنِ الأصْل لم يُعْمَل به، والله أعلم.

وأمّا الصورتان التّاليتان، فقدْ سبقَ أنَّ الأنباريَّ يذهبُ إلى وجوب انْعدام دليلِ العُدول عنِ الأصْل حتّى يَصِحَّ استصحابه، وقد قرّر ذلك بقوله أيضًا: «واستصحابُ

الحالِ منْ أضْعفِ الأدلّة، ولهذا لا يجوزُ التّمسك به ما وُجِدَ هناك دليل، ألَا ترَى أنَّه لا يجوزُ التّمسك به في إعرابِ الاسْم معَ وجود دليل البِناء مِن شبه الحرفِ أو تَضَمُّن معناه، وكذلكَ لا يجوزُ التمسّك [به] في بِناء الفعْل مع وجودِ دليلِ الإعْراب من مضارعتِه الاسْم، وعلى هذا قياسُ ما جاء من هذا النّحو». ويقولُ كذلك: «أمّا استصحابُ الحالِ فلا يجوزُ الاسْتدلال به ما وجدَ هناكَ دليلٌ بحال».

ونراهُ ينفي الدليلَ عندما يثبتُ التّمسّك بالأصْلِ فيقولُ مثلًا: «ولم يوجد ها هنا» أي دليل العُدول، و«لا دليل لهم يدلّ على ما ادّعوه» مُخالفًا للأصْل.

وعلى الجانبِ المُقابل، هناك العديدُ منَ المسائل فيها إجازة استصحابِ الأصْل مع وجودِ دليلٍ أو علّة العُدول عنه، كتَعْليق ابن يعيش على قول الشاعر:

على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا وقلتُ: أَلَمَّا أَصْحُ والشَّيْبُ وازعُ

إذ يقول: «الشاهدُ فيه إضافةُ حين إلى الفعل الماضي، وبناؤه لذلكَ على الفتح، والإعرابُ جائزٌ على الأصل».

وقولِ ابن مالك عن استعمال القوْل على أصلِه مع وجودِ شروطِ إجْرائه مجرى الظّنّ: «والحكاية جائزةٌ مع وجودِ شروطِ الإلْحاق لأنّها الأصل».

ومِن ذلك تجويزُ الرّضي نحو: كنتُ وزيدًا مُنطلقين، وسرتُ وزيدًا راكبين، بتَثْنية الحالِ مع المفعول معَه استصحابًا لحُكم أصْلِ الواو وهو العَطف، مع كوْنِ القاعدةِ في ذلك الإفراد.

ومنْه قولُ ابن النّاظم: «تخفّف (إنَّ) فيجوزُ فيها حينئذٍ الإعْمال، والإهْمالُ هو القياس؛ لأنّها إذا خفّفت يزولُ اخْتصاصُها بالأسماء، وقد تعملُ اسْتصحابًا لحُكم الأصْل فيها».

وقوله: «إذا أضيفَ العددُ المركّب استصحبَ البناء في صدْره، وفي عجُزِه أيضًا إلّا على لغة، قال سيبويه: مِن العربِ مَن يقول: خمسةَ عشرُك وهي لغة رديئة»، فهذا الاستصحاب قد جاز- بل هو الأقوى- مع وجودِ علّة العُدول وهي الإضافة.

ومنْ ذلك قولُ أبي حيّان: «ولو أتبعت حركة الفاءِ لحركَةِ العيْن كـ (الصِّعِق) فاستصحابُ الكسرتيْن في النّسب شذوذ»، فهنا الاستصحابُ معارَض بالردّ إلى الأصلِ في النّسب، وهو معَ هذا جائزٌ وإنْ كان شاذًّا.

ومنْه قولُ السيوطي: « تضمّ فاء (حبَّ) مفردةً من (ذا) بنقل ضمّة العين إليها، كما يجوزُ إبْقاء الفتح اسْتصحابًا نحو: حَبَّ زيد وحَبَّ دينًا، ويجب الإبْقاء إذا فُكَّت، كإسنادِ (حَبَّ) إلى ما سكنَ له آخرُ الفعْل نحو: حَبُبْتَ يا هذا».

إلى مسائلَ أخرى يجوزُ فيها وجْهان، أحدُهما فيه استصحاب أصلٍ وفي الآخر عُدول عنه، مع تفاوتِ المسائل في قوّة الأخذِ بوجْه الاستصحاب وضعفِه.

ويتّضح من هذا أنَّ ما ذهبَ إليه الأنباري- ومَن تابعه- وأوجبَه لصحّة القول بالاستصحاب؛ لا يتوافقُ معَ واقع اسْتعمال النّحاة للاسْتصحاب في الاسْتدلالِ والتّعليل، وكذا مع طبيعةِ العربيّة نفسها كما يظهرُ في وصْف الاستعمال به، ولا ينفي ذلك كوْن انْتفاءِ دليلِ العُدول معتبرًا عندهم أحيانًا، لكن ليس في كلّ المسائل، والظاهرُ أنَّ الأنباري ذهب هذا المذهب مُتابعةً للأصوليّين، إذ الاستصحاب عندهم

لا يجوزُ إذا عارضَه دليلٌ مِن نصٍّ أو إجماع أو قياس. فإنْ قيل: هناك فرقٌ بين الدليل الموجِب والدّليل المُجَوِّز، ومقصد الأنباري «عند عدم الدّليل الموجِب للنّقل عن الأصل»، وكذا هناك علّةٌ موجبة وعلّة مجوّزة. قيل: إنَّ ابن الأنباري لم يصرّح مرّة بهذا المُراد، ولفظُ الدّليل في عباراته السابقة مطلَق، حتى لو صَحَّ أنَّ هذا هو المراد فلا ينطبقُ على كلّ استصحاب استعمالي، إلّا أن يُقال: إنَّ تعريفَه للاسْتصحاب الذي هو دليلٌ فقط، فيصحّ فيه هذا القيد، لكنّ التّعريف المُراد هنا تعريفٌ للاستصحاب مِن حيث هو هو ليشملَ أنواعَه كلّها، لهذا ينبغي فيه حذفُ هذا القيد «عند عدم دليل النّقل عن الأصل».

وأمّا الصورتان الأخيرتان، فالقاعدة فيهما أنّه لا يعدل عن الأصل إلّا بدليلٍ أو عِلَّة، وقد قرّر هذه القاعدة كثيرٌ من النّحاة، قال ابنّ جني: « الحركة زيادة، وحكمُ الزيادة أَلَّا تثبت إلّا بدليل»؛ لأنّها خلاف الأصل. وقال الأنباري: «مَن عدل عن الأصْل بقي مُرتهنًا بإقامة الدليل»، وقال: « مَن عدلَ عن الأصل افتقرَ إلى إقامَةِ الدّليل؛ لعدوله عن الأصل». وقال أبو البقاء العكبري: «الانتقالُ عن الأصل إلى حكمِ الفرْع يفتقرُ إلى دليل يَرْجُحُ عليه، إذْ لو تساويا لم يكنِ الانْتقال أولى مِن البقاء»، وقال ابن يعيش: «لا يعدل عن هذا الأصلِ إلّا لعلّة»، وقال عن الألف في حروف المعاني: «لا يعرف لها أصلٌ غير هذا الظاهر، فوجبَ ألّا يعدل عنه إلّا بدليل»، وقال ابنُ مالك بعد أن أثبتَ أصلًا: «فلا يُعْدَلُ عنه إلّا بدليل»، وجعلَ ابنُه إخراجَ اللّفظ عن أصلِه بلا دليلٍ تكلُّفًا، وقال رضي الدين: «الأصلُ عدم خروج الشيء عن أصله، واعتقادُ بقائه على أصله أولى ما لم يُضْطرَّ إلى اعتقاد

خروجه عن ذلك الأصل»، وذلك بوجود الدّليل على هذا الخروج، وقد بنى على هذا ترجيحَ تقديرِ محذوفٍ على إخراجِ حرفٍ عن أصلِ عملِه، وقال في موضع آخر بعد إثبات أنَّ أصل حركةِ همزة الوصْل الكسرة: «ولا يعدل إلى حركةٍ أخرى إلّا لعلّة»، وللمالقي عبارة قويّة في ذلك إذْ يقول: «لا يُعْدَلُ عن الأصل إلّا بدليل قاطع»، ويقول أيضًا: «الحقيقة الأصلُ، فلا يعدل عنها إلّا بدليل». وقال المرادي: «لا عدول عن الظاهر بلا دليل»؛ إذِ الأخذ بالظاهرِ هو الأصل، وقال السيوطي: «الأصلُ في البناء السكون.. فلا يعدلُ عنه إلّا لسبب؛ ولأنَّ الأصلَ عدمُ الحركة فوجبَ استصحابُه ما لم يمنع منه مانع»، وهو دليل العدول.

وللزجاجي عبارةٌ قريبة من هذا المعنى هي «كُلُّ اسمٍ رأيتَه مَبْنِيًّا فهو خارجٌ عن أصله لعلّةٍ لحقتْه، فأزالتْه عن أصلِه، فسبيلُك أن تسأل عنٍ تلك العلّة حتّى تعرفها.. وكلّ فعلٍ رأيتَه مُعربًا فقدْ خرج عن أصلِه لعلّة لحقتْه، فسبيلُك أن تسألَ عن تلك العلّة حتى تعرفَها»، فهو يُبَيِّن أنَّ ما خرجَ عن أصله يكونُ خروجُه لِعِلَّةٍ يُسْأَلُ عنها، في مقابل أنَّ ما بَقِيَ على أصله لا عِلَّةَ له، وفي هذه المقابلة إِشارةٌ إلى أهمِّيَّة العلّة في العدول عن الأصل.

وبناءً على ما سبق كُلِّه، يمكنُ تعريفُ الاستصحاب بأنَّه: **الإِبْقاءُ على صورَةِ الأصلِ أو حكمِه، أو اعتبارُهُ في الحال الثانية إِثباتًا ونَفْيًا، دونَ دليلٍ خارجٍ، وكذا اعتبارُ أصالَتِه في إثباتِ حُكْمٍ له.**

فقولي: «الإبقاءُ على صورة الأصل أو حكمه» إشارة إلى النمط الأول ويشمل صُوَرَه الثماني.

وقولي: «أو اعتباره» إشارة إلى النمط الثاني ويشمل صورتيه الأولين لعود الضمير فيه على (الأصل) لا معنى الأصالة فيه، ولذا استدركتُ الصورةَ الأخيرة بقولي: « وكذا اعتبارُ أصالتِه في إثبات حكم له».

وقيد «في الحال الثانية» ينصرفُ إلى الإبقاء والاعتبار كليْهما، وأمّا قوليَ: « إثباتًا ونفيًا فموافقةٌ لابن مالك في قوله: «الأصل استصحابُ ثبوتِ ما ثَبَتَ ونَفْيِ ما نُفِيَ»، و»دون دليل خارج» لبيان الواقع.

والله أعلى وأعلم.



بينَ مفهومي العهْد والتّعريف عند النّحاة[١]

(١) مثار البحث:

برزَ معنى المعرفة ومعنى الرّجوع والمُعاودة في استعمال النّحاة قديمًا للعهْد، يقول سيبويه عن تعريفِ نحو: الرجل، والفرس، والبعير: «وإنَّما صار معرفةً لأنّك أردت بالألف واللّام الشيءَ بعينه دون سائر أمّته؛ لأنّك إذا قلت: مَررتُ برجلٍ فإنَّك إنّما زعمت أنَّك مررت بواحدٍ مِمَّن يقعُ عليه هذا الاسم، لا تريد رجلًا بعيْنه يعرفه المخاطَب، وإذا أَدخلت الألف واللام فإنما تُذَكِّره رجلًا قد عرفه، فتقول: الرجلُ الذي مِن أمره كذا وكذا، ليتوهّم الذي كان عَهْدَه ما تَذكُرُ من أمره».

فظاهرٌ في هذا السياق معنى المعرفة السابقة ومعنى الرّجوع الذهني الذي عَبَّر عنه سيبويه بـ(تُذَكِّرُه) و(يَتَوَهَّم)، ومع أنَّ سيبويه لم يذْكُر (العهدَ) مع بقيّة المعارف نجدُه يكرّر في كلِّ مرّة يذكر فيها نوعًا من المعارف- أنَّه صارَ معرفةً لأنّه يَدُلُّ- بطريقٍ ما- على شيءٍ بعيْنه دونَ سائر أمّته.

يؤكّد هذا أنَّ سيبويه حين تحدّث عن الفرقِ بين علم الشخص وعلم الجنْس، بنى شرحه للعلم بنوعيْه على المعرّف بـ(أل)، فنسبَ لـ(الرجل) معنيَيْن تحتملُهما (أل)، ثمّ خَصَّ علمَ الشّخص بأحدِهما، وعلمَ الجنس بالآخر، والمَعْنى الذي

(١) ألقيت في ورشة الدّراسات النحْوية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة جازان ١٤/ ١٠/ ٢٠١٢م، عن بحثي (الإحالةُ في القرآن الكريم).

اختصَّ به علمَ الشخص هو معنى تعيُّن الفردِ المبنيُّ على عهدِ المخاطَبِ له، كما يتّضح في قوله: «إذا قلت: هذا زيد، فـ(زيدٌ) اسمٌ لمعنى قولِك: هذا الرّجل، إذا أردتَ شيئًا بعيْنه قد عرفه المخاطَبُ بحليته أو بأمرٍ قد بلغَه عنه قد اختُصَّ به دونَ مَن يعرف، فكأنّك إذا قلت: هذا زيد، قلت: هذا الرّجل الذي مِنْ حليَتِه ومِن أمره كذا وكذا بعيْنه».

وقد أكّد المبرد ـ بعد سيبويه ـ شمولَ فكرة العهد لأنواعِ المعارف بإضافتِه تنْظير المعرّف بالنّداء بالمعرّف بـ(أل) العهديّة ناصًّا على (العهد) إذْ يقول: «والفصلُ بين قولك: يا رجلُ أقبِل، إن أردتَ به المعرفة، وبين قولك: يا رجلًا أقبل، إذا أردت النّكرة- أنّك إذا ضَمَمْتَ فإنّما تريدُ رجلًا بعيْنه تُشير إليه دون سائر أمّته، وإذا نصبتَ وَنَوَّنْتَ فإنّما تقديره: يا واحدًا ممّن له هذا الاسم، فكلُّ مَنْ أجابك مِن الرجال فهو الذي عنَيْت، كقولك: لأضرِبَنَّ رجلًا، فمَن كان له هذا الاسم بَرَّ به قَسَمُك، ولو قلت: لأَضرِبَنَّ الرَّجُل- لم يكن إلّا واحدًا معلومًا بعينه، إلّا أنَّ هذا لا يكون إلّا على معهود».

وإذا وضعنا إلى جانبِ هذا تنظيرَه المعرّف بالنداء باسم الإشارة في قوله: «واعلم أنَّ الاسم لا ينادَى وفيه الألف واللام؛ لأنّك إذا ناديته فقد صار معرفةً بالإشارة بمنزلة هذا وذاك، ولا يدخل تعريفٌ على تعريف»- كانت النتيجةُ المنطقيّة تنظيرَ اسمِ الإشارة بالمعرّف بأل العهديّة، أي أنَّ معنى العهد موجودٌ في اسم الإشارة أيضًا.

ويُضاف إلى هذيْن استعمالُه (العهدَ) مع ضمير الغائب، إذ يقول- بعد أن بَيَّن امتناعَ إضافة المنادى إلى ضمير المخاطب-: «فإنْ أضفت إلى الهاء صلح على معهود، كقول القائل إذا ذكر (زيدًا): يا أخاه أقبل، ويا أباه»، و(على معهود) متعلّقان بمحذوف هو

حالٌ من (الهاء) أو من فاعل (صلح) وتقديره: عائدًا أو دالّا، أو متعلّقان بـ(صلح) و(على) للتّعليل، أي: صلح التّركيب لأجل معهودٍ غير المخاطب، وعلى كلا التّقديرين فالثابتُ أنّه سمى مرجع الضمير معهودًا، فمعنى العهدِ حاضرٌ في علاقة الضمير بمرجعِه أيضًا عند المبرد.

ومع وضوح هذا الأمر فقد شاع في اصطلاح النّحاة- من بعدُ- تخصيصُ العهدِ بـ(أل) وحدَها، لكنَّ مفهومَ العهدِ المتناوِلَ لأنواع المعارف ظلّ يظهر في كلام بعضِهم مِن حينٍ لآخر، حتى إنَّ بعضهم ساوى بين مفهومي التعريف والعهد.



(٢) إذا جاز القولُ بأنّ العهد يتناول أنواعَ المعارف كلَّها، فما مفهومُ العهد؟ وما حدودُ العلاقة بينه وبين التعريف؟

للإجابةِ عن هذين التساؤلين سنبدأ بالعودةِ إلى كلام سيبويه الذي سبقتِ الإشارة إليه حوْل عَلَمِ الشخص وعَلَمِ الجنس، فهو ينطقُ بحقيقة أخرى- إلى جانب الحقيقة السابقة- هي أنّه يفرق بين نوعيْن من التعريف يمكنُ أن نَسِمَهما بتعريف الشخص وتعريف الجنس، انطلاقًا من (علم الشخص) و(علم الجنس)، فأمّا تعريف الشخص فهو ما يقعُ على فردٍ مُعَيَّن عند المخاطب معروفٍ بصفاتٍ تميّزه عن غيره، وأمّا تعريف الجنس فهو ما دَلَّ على معنى الاستغراق أو حقيقة الشيء؛ «لأنك إذا قلت: هذا الرجل، فقد يكونُ أن تعني كمالَه، ويكون أن تقولَ هذا الرجل وأنت تريد كلَّ ذكر تكلّم ومشى على رجلين فهو رجل...، وإذا قلت: هذا أبو الحارث، فأنت تريد هذا الأسد، أي: هذا الذي سمعت باسْمه، أو هذا

الذي عرفتَ أشباهه، ولا تريدُ أن تشير إلى شيءٍ قد عرفه بعينه قبل ذلك كمعرفتِه زيدًا، ولكنّه أراد هذا الذي كلُّ واحدٍ من أمّته له هذا الاسم»، فهو دالٌّ على ما تجتمعُ فيه وهو الماهية.

وقدْ سار تصوّر التّعريف لدى النّحاة بعد ذلك في اتّجاهين: أحدُهما يفرّق بين التعريف المعنوي والتعريف اللّفظي، فيجعل تعريفَ الشخص ممّا يتحقّق فيه الأمران معًا، ولذلك فهو التّعريف على الحقيقة، والمُراد بالتّعريف المعنوي: تعيينُ فردٍ واحد وتمْييزه عن بقيّة أفراد جنسه. ومعنى تعْيينِه تبْيينُه، بحيث يكونُ كالمنظور إليه عيانًا، ويجعلُ تعريف الجنس من قبيل التعريف اللّفظي فقط؛ وذلك لأنّه تجري عليه أحكامُ التعريف اللّفظية مثل: عدم قبوله (أل) المعرفة، ولا الإضافة، ووقوعه مبتدأ بلا مسوغ وانتصاب الحال عنه، ونعته بالمعرفة، ومنعه الصرف لعلّة أخرى إن كان علمًا، أمّا من جهة المعنى فهو كالنّكرة في الشياع.

ويَحُدُّ بعضُ أصحاب هذا الاتّجاه المعرفةَ بما يخصّها بتعريف الشّخص، وقد عبَّر المبرد عن ذلك بقوله: «المعرفةُ ما وضع على شيءٍ دونَ مَن كان مثله، نحو: زيد وعبد اللّـه»، وعَبَّر بعضهم بما يخصّ الواحد من جنسه، وهو ظاهرٌ في تعريف الشخص، وعبّر عنه رضي الدين الاستراباذي بقوله: «ما أشيرَ به إلى خارج مختصّ إشارة وضعية»، وهذا نَصٌّ في المُراد أكّده بنصّه على أنّ تعريف عَلَم الجنس والمعرّف بأل الجنسية تعريفٌ لفظي.

ومِن أبرز أصحاب هذا الاتجاه ابنُ مالك الذي نَصَّ على أنَّ من المعارف ما هو معرفةٌ لفظًا نكرةٌ معنى، ويعني به ما عُرِّف تعريف الجنس كما يتّضح من تمثيله بـ(أسامة)، وقد قالَ عنه: «وهو في الشياع كأسد»، وكان هذا ممّا دعاه إلى رفض

حصْر المعرفة بحدّ، واكتفى بحصرها بالعدّ، وهو موقفٌ مُنْصف حيالَ المعارف الجنسيّة إذ ينبغي أن يكون الحدُّ جامعًا، ومعَ هذا فإنّ للتّعريف المعنوي قوةً جعلته يقول: «المعتبر في كون المعرفة معرفة الدّلالة المانعة من الشياع».

والاتّجاه الثاني يجعل مفهومَ التعريف المعنوي مطلقَ التّعيين والتمييز، ومِن ثمّ فإنه يصدق على تعريف الجنس مع صدق التعريف اللفظي عليه، وتعريف الجنس يكون بحضورِه في الذّهن متميزًا عن بقية الأجناس، يقول أبو البقاء العكبري: «المعرفة ما خصَّ الواحد بعينه إمّا شخصًا من جنس كـ(زيد وعمرو)، وإمّا جنسًا كـ(أسامة) للأسد»، وقد قسّم بعض أصحاب هذا الاتجاه تعيُّن المعرَّف إلى تعيُّن خارجي وهو تعيُّن الشّخص وتعيّن ذهني وهو تعيّن الجنس، يقول السيوطي في تعريف العَلَم: «العَلَمُ ما وُضِعَ لمعينٍ لا يتناولُ غيرَه، فخرج بالمعيَّن النكرات،..، ثمّ التعيّن إن كان خارجيًّا فهو علم الشخص، وإن كان ذهنيًّا بأنْ كان الموضوع له معينًا في الذّهن أي ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع، أي لماهيته الحاضرة في الذهن فهو علم الجنس».

وممّا يرجّح الاتجاه الثاني اختلافُ الأحكام اللفظيّة بين ما عُرِّفَ تعريفَ الجنس والنّكرة، فإنه دليلٌ على افتراق مدلوليْهما، إذ لو اتّحدا معنًى لما افْترقا لفظًا، والأصلُ أن يُخَصَّ كلُّ معنًى بدليل، أي: بلفظ دالٍ عليه. وأمّا ردُّ أبي حيان لأحدِ وجوه الفرق بينَهما بقوله: «قاله بعضُ مَن يميل إلى المعقول، ويريدُ أن يجري القواعدَ على الأصول، يَروم به أن يُوجِدَ لأسامةَ ونحوِه وجهًا يدخلُ به في المعارف، وهو بعيدٌ عمّا تقصده العرب»- فدعوى بلا دليل.

وقبْل الانتقال إلى ضبطِ مفهومِ العهْد مِن خلال علاقته بنوعي التّعريف ينبغي الإشارة إلى أنَّ تعريف الجنس ينقسِم- كما يظهر من أقوال النّحاة على خلافٍ بينهم ـ إلى قسمين:

الأوَّل: أنْ يُرادَ به استغراقُ أفراد الجنس حقيقةً أو مجازًا أي ذواتٍ أو صفاتٍ، وهو الذي أشار إليه سيبويه بقوله: «لأنَّك إذا قلتَ: هذا الرجل، فقد يكون أن تعنيَ كمالَه، ويكونُ أنْ تقولَ: هذا الرجل، وأنت تريد كلَّ ذكرٍ تكلَّمَ ومشى على رجلَيْنِ، فهو رجل»، فالمراد الأوَّل على سبيل استغراق الصفات أو الاستغراق المجازي، والثاني على سبيل استغراق الذوات أو الاستغراق الحقيقي.

الثاني: أنْ يُرادَ به تعريفُ الماهية والحقيقة إمَّا مِنْ حيثُ هي هي، أيْ بقطع النَّظر عن تحقُّقِها في أفرادٍ، وإمَّا في ضمن بعضٍ مبهَم، وأكثرُ مَنِ اطَّلَعْتُ على كلامِهم يَقصِدون بها المعنى الثاني حتَّى أنكرَ رضيٌّ الدين وأبو حيَّان الأوَّلَ، وممّن ذكرَه المراديُّ في قوله عن (أل): «والتي لتعريف الحقيقة يرادُ بمصحوبها نفسَ الحقيقة دون ما تصدقُ عليه من أفراد»، وابنُ هشامٍ إذْ يذكر من أنواع (أل) التي «لبيان الحقيقة، وضابطها أنْ يُشارَ بها وبمصحوبها إلى الماهية مِنْ حيثُ هي، نحو: أنا أحبُّ الطِّيبَ، وأشتهي اللحمَ، وقولِه تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]» ، «أي مِنْ هذه الحقيقة لا من كلِّ شيءٍ اسمه ماء».

كما ذكر الأشموني «أنَّ اسم الجنس الداخل عليه أداة التعريف قد يشار به إلى نفس حقيقته الحاضرة في الذهن من غير اعتبار لشيءٍ مما صدق عليه من الأفراد نحو: الرجل خيرٌ من المرأة، فالأداة في هذا لتعريف الجنس، ومدخولها في معنى علم الجنس»، كما نَصَّ عليه الخضري عند قول ابن عقيل: «ولتعريف الحقيقة»:

«أي الماهية باعتبار حضورها الذهنيِّ بقطع النظر عن الأفراد، فمدخولها [أي: (أل)] كعلم الجنس في الدلالة على ذلك، إلّا أنّه بقرينتها والعلم بجوهره، وتسمّى لامَ الحقيقةِ والطبيعةِ والماهيةِ؛ وهي الداخلةُ على المعرَّفات كالإنسان حيوان ناطق، والكليات كالإنسان نوع».

وأمّا الاستعمال الثاني من هذا القسم فقد أشار إليه سيبويه بقوله عن (الرجل): «قد يكون نكرة»، أي: من جهة الجزئي الذي يصدق عليه إِنْ عُدِمَ العهدُ ووجدت قرينةُ البعضية، لا من جهة اللّفظ، ولا من جهة معنى الماهية أو الحقيقة.



نستطيع الآنَ ـ في ضوء ما سبق من آراء حول التعريف ـ الإجابةَ عن السؤالين المطروحين آنفًا حول مفهوم العهد وعلاقته بالتعريف، بمراجعة أقوال النّحاة في أداة التعريف خصوصًا، وبتأمّل هذه الأقوال نجدهم قد اختلفوا في العهد على خمسة آراء:

الرأي الأول: يجعل العهد نوعًا من التعريف[1] في مقابل تعريف الجنس، فمفهومُ العهد على هذا الرأيِ المَعْرِفَةُ المُعَيِّنَة لبعض أفراد الجنس عند المخاطب، سواء أكانت سابقةً للخطاب أم مصاحبةً له، ومن الرائين لهذا: ابن السراج، وعبد القاهر الجرجاني، ورضي الدين الاستراباذي، وابن الناظم، وأبو حيان الأندلسي، وابن هشام، والجامي، والسيوطي، والخضري.

(١) بمعنى أنّه مُعتبر في نوع من التَّعريف لا أنَّ العهدَ نفسه نوعٌ منه، فإنّ التعريف يتناولُ اللّفظ والمعنى، والعهدُ أمرٌ معنوي.

والعهد على هذا الرأي يتناول تعريفَ الشخص دون تعريف الجنس فهو متعلّق بالجزئيات المعيَّنة، ومِن ثمّ فمفهوم التعريف أعمّ منه مطلقًا.

الرأي الثاني: يجعل العهد نوعًا من التعريف في مقابل تعريف الجنس، وتعريف الحضور، فمفهوم العهد على هذا هو المعرفةُ السابقةُ لا بسبب الحضور، المُعَيِّنَةُ لبعض أفراد الجنس عند المخاطب، وممّن يرى هذا الرأي المبردُ كما يُفْهَمُ من قوله: «فإذا قلت: جاءني هذا الرجل، لم يكن على معهود، ولكن معناه : الذي ترى»، وأبو علي الفارسي، إلّا أنّه عبّر عن المعهود بـ«الذي عرف حسًّا» فإن حمل على ظاهره بقي عليه ما عرف لتقدم ذكره أو سماع خبره، ولذا فأرى أن تحمل عبارته على (ما من شأنه أن يعرف حسًّا) وهو الجزئي الخارجي، ثمّ يخرج منه ما يعرف بحضوره حالَ الخطابِ لجعله إيَّاه قسماً مستقلًّا، ومنهم أيضًا: ابن برهان، وأبو البقاء العبكري، والمالقي، وتردّدَ ابن يعيش والمرادي بين هذا القول والذي قبله.

ومِن الواضح أنّ مفهوم العهد على هذا الرأي أخصُّ من سابقه؛ لأنه يتناول المعرفة السابقة فقط، لكنه يتّفق معه في أنه يتناول تعريف الشخص دون تعريف الجنس، لكنَّ الأول يساوي تعريف الشخص، وهذا أخصّ منه، فهو أخصّ من التعريف مطلقًا أيضًا.

الرأي الثالث: يجعل العهدَ نوعًا من التعريف، والحضورَ قسيماً له، وهو رأي ابن عصفور إذ يقول: «أعرف ما عُرِّف بالألف واللام ما كانتا فيه للحضور، ثمّ للعهد في شخص، ثمّ للعهد في جنس»، ونقل عنه السيوطي قوله: «لا يبعد عندي أن تسمّى الألف واللام اللتان لتعريف الجنس عهديتين؛ لأنَّ الأجناس عند العقلاء

معلومة مذ فهموها، والعهد تقَدُّم المعرفة»، ونقل أبو حيان هذا الرأي عن بعض النّحاة لم يسمّه.

ومن البَيِّنِ أنَّ العهد على هذا الرأي هو تقدّم المعرفة مطلقًا، فيشمل تعريف الشخص وتعريف الجنس، ولا يخرج عنه إلّا تعريف الشخص بالحضور؛ لأنَّ الحضور- على هذا الرأي- معرفة مقارنة لا متقدّمة، وهو ـ كسابقَيْهِ ـ أخصُّ من مفهوم التعريف مطلقًا.

الرأي الرابع: يجعل العهد نوعًا من التعريف يتناول الجزئيَّ الخارجيَّ سواء أكان معيَّنًا أم كان غيرَ مُعَيَّن، ومعنى التعريف في غير المعيَّنِ يتحقق بحضور مفهومِه في الذهن، فهو في الحقيقة تعريف للجنس أو الماهية لكن في ضمن فرد مبهم، وقد سمّى بعضُ علماء المعاني هذا النمطَ تعريفَ العهد الذهني، كما فعل ابن الحاجب، وهو رأي ابن مالك أيضًا، وتبعهما على ذلك الأشموني.

يقول ابن مالك: «ويلحق به أيضًا [أي بتعريف العهد] ما يسمّيه المتكلّمون تعريفَ الماهية كقول القائل: اشتر اللحم؛ لأنَّ قائل هذا إنما يخاطب مَنْ هو معتاد لقضاء حاجته، فقد صار ما يبعثه لأجله معهودًا بالعلم، فهو في حكم المذكور أو المشاهد»، وإن كان في كل مرة يشتري جزءًا غير الذي اشتراه من قبل، ويقول الأشموني- ملخِّصًا هذا الرأيَ- عن اسم الجنس المحلَّى بـ(أل) التعريف: «وقد يشار به إلى حصّة ممّا صدق عليه من الأفراد معينةٍ في الخارج لتقدّم ذكرها في اللّفظ صريحًا أو كناية نحو: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦]...، أو لحضورِ معناها في علم المخاطب نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ﴾ [التوبة:٤٠]، أو حسِّه نحو:

القرطاسَ، لمن فَوَّقَ سهمًا، فالأداة لتعريف العهد الخارجي ومدخولها في معنى علم الشخص.

وقد يشار به إلى حصّة غير معينة في الخارج، بل في الذهن نحو قولك: أدْخل السوق حيث لا عهد بينك وبين مخاطبك في الخارج، ومنه: ﴿وأخاف أن يأكله الذئب﴾، والأداة فيه لتعريف العهد الذهني، ومدخولها في معنى النكرة».

فالعهد على هذا الرأي هو **المعرفةُ السابقةُ**[١] **لدى المخاطَبِ، المعيِّنَةُ لبعضِ أفرادِ الجنس في الخارجِ، أو في الذِّهنِ**. ولا بدّ مع تلك المعرفة من معرفة المخاطب بأن الدالَّ المستعملَ مستعملٌ في هذا المدلول المعين، فالعهد له جانبان عهد المدلول، وعهد كون الدال مستعملًا له.

ومعنى التَّعَيُّنِ الذهني، أن يكون المخاطب متوقِّعًا وجودَ بعضِ أفراد الجنس في زمانٍ ومكانٍ معينَيْنِ وأحوالٍ خاصة يدركها في مقام الخطاب، وهذا التوقعُ ناشئٌ عن معرفته بتلك الظروف، وهي معرفة خاصة تتغير بتغير مقام الخطاب، ولذلك سُمِّيَت عهدًا.

ومفهوم العهد على هذا الرأي يتناول تعريف الشخص كلَّه، وصورةً واحدةً من تعريف الجنس، وهي تعريف الماهية أو الحقيقة من حيث وجودها في ضمن بعضٍ مبهم من أفرادها، ومن ثمّ فهو أخصّ من التعريف المطلق، لكنه أعمُّ من مفهومَيِ العهدِ الأولِ والثاني مطلقًا، ومن الثالث من وجهٍ.

---

(١) قولي: (السابقة) لا يُخْرِجُ المعلومَ بالحضور؛ لما يأتي مِن أنّ حضورَ المدْلول متقدّم على اسْتعمال المعرفةِ له، خلافًا لما ذهبَ إليه ابنُ عصفور.

الرأي الخامس: يجعل العهد مساويًا للتعريف، وقد نقل أبو حيان عن أبي الحجاج يوسف بن معزوز ما يفيد ذلك؛ حيث ذهب إلى أنَّ (أل) «قسم واحد في التعريف، وهي عهدية سواء أدخلت على واحد أو اثنين، أم على ما يقع على الجنس، فإذا قلت: جاءني الرجل، فمعناه: الرجل الذي عهدت بَيْني وبينك، وإذا قلت: الدينار خيرٌ من الدرهم، فمعناه هذا الذي عهدتَ بقلبك على شكل كذا خيرٌ من الذي عهدتَه على شكل كذا، فالعهدُ أبدًا لا يفارق»، وهذا رأي الروداني كما يظهر من تحريره لكوْن صلة الموصول معهودةً إذ يقول: «والتحرير أنَّ المراد بكوْن الصلّة معهودة أن تكون معروفة للسامع، سواء كان تعريفها تعريف العهد الخارجي.. أو تعريف الحقيقة؛ أي من حيث هي.. أو تعريف الحقيقة في ضمن بعض الأفراد.. أو في ضمن جميع الأفراد.. فالصّلة في الجميع معهودة، والعهد خارجي في الأول وذهني في غيره»، وقد نصّ الأمير على أنَّ مِن العلماء مَن جعل «العهدية من فروع الجنسية فإنها للجنس متحقّقًا في فردٍ مَخصوص، وبعضهم عكس لكنّه أراد بالعهد مطلقَ التعريف».

والذي أختارُه مِن هذه الآراء هو الرأي الرابع، وذلك لأنَّ ما يندرج تحتَه من ألفاظ يكونُ مفتقرًا في تعيين مدْلوله إلى عهدٍ خاصٍّ بين المتكلم والمخاطب في مقام الخطاب، وهذه هي الخصيصة التي يشترك فيها غالبًا تعريفُ الماهية في ضمن فردٍ خارج مبهم مع بقية صور تعريف العهد، وليس كذلك تعريف الماهية مطلقةً ولا مرادًا بها استغراقُ الأفراد، فهُما لا يعتمدان على معرفة خاصة، بل على المعرفة اللغوية العامة، ولا يعترض على ذلك باشتراط سبق معرفة المخاطب لمعانيها؛ «لأنَّ كلَّ اسم فهو موضوع للدّلالة على ما سبق علمُ المخاطب بكوْن

ذلك الاسم دالًّا عليه، ومن ثَمَّةَ لا يَحسُنُ أن يخاطَبَ بلسانٍ من الألسنة إلا مَنْ سبق معرفتُه لذلك اللسان، فعلى هذا كلُّ كلمةٍ إشارةٌ إلى ما ثبت في ذهن المخاطب أنَّ ذلك اللفظ موضوع له، فلو لم نَقُلْ: إلى خارج، لدخل فيه الأسماءُ معارفُها ونكراتُها»، فوجب الاقتصار على ما يكون محتاجًا إلى معرفة خاصة.

ومع أخذي بهذا الرأي فإنّ هناك تعديلًا طفيفًا تُمْليه طبيعة الاستعمال اللغوي، فقد لاحظت أنه ليس كل ما دَلَّ على جنس في ضمن بعض مبهم محتاجًا إلى هذه المعرفة، فمثلًا قول اللّـه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠] فيه قرينة على لحظ التشخص الخارجي لجنس الماء وهي (جعلنا)؛ لأنَّ الخلق لا يكون من الماهية بل من مشخصاتها الخارجية، ومع ذلك فلا يوجدُ في السياق ما يدلّ على تقييد هذه الماهية بشيء يحتاج إلى إدراك خاص، بل كلّ مَن يعرف معنى الماء في العربيّة يفهم المراد، وقد جاءت معرفة لأنَّ المراد بيان الجنس بدليل سبقها بمِن الجنسية.

وفي قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]، نجد (يحمل) قرينة إرادةِ البعضية، لكنَّ الحكمَ هنا لايتعلّق بالفرد الخارجي بل بطبيعة الماهية المشتملة على البلادة، وذلك أن وجهَ الشبه في المشبه به لا يكفي له تخيّل أو رؤية حمار يحمل أسفارًا، بل لا بدَّ من إدراك العلاقة بين الحمار والأسفار، وهذه العلاقة هي عدمُ الانتفاع مع التّعب في الحمل المستفادِ من كثرة المحمول المأخوذةِ من جمع (أسفار)، وعدم الانتفاع راجع إلى الماهية لا إلى التشخص في ظرفٍ معيَّن، والتّعب من مقتضَيات الحمل مع الكثرة المفهومة من لفظ آخر، فالتشخّص الخارجي غير مرادٍ في هذا التشبيه أصلًا، فالمقصود بالحكم هو الماهية والحقيقة لا الفرد المبهم.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأۡكُلَهُ ٱلذِّئۡبُ﴾ [يوسف:١٣] فإن تعريف الذئب يتّكئ على معرفة المخاطبين بأنَّ في الصحراء ذئابًا، وهي معرفة خاصّة بظروف الخطاب، غير المعرفة اللغويّة العامة لمعنى الذئب، فليس المراد الذئب الذي تعرفون صفتَه من الافتراس ونحوه فقط، بل ـ فوقَ هذا ـ الذئبَ الذي تتوقّعون وجودَه بسبب خِبْرَتِكُمْ بالمكان، فالتعريف هنا يفيد أمرين؛ أحدُهما توقّعُ المخاطَب بناءً على معرفة سابقة بملابسات الموقف، والثاني تنبيهُه إلى استحضار تلك المعرفة السابقة كي يبني تصرفه عليها، وحمله على الأوّل فيه تعريض بنيّتهم وهو متَّسقٌ مع معرفة يعقوب عليه السلام برؤيا ولده يوسف عليه السلام، وإحساسه بمشاعرهم تجاه أخيهم، ولو حمل على الثاني لكان فيه احتجاجٌ عليهم في عدم إرسال يوسف عليه السلام معهم، وهو وجيهٌ أيضًا، والنّكات لا تتزاحم.

فيمكننا الآنَ أن نفرق بين نمطيْن من تعريف الجنس في ضمن فرد مبهم؛ نمطٍ يكون فيه الفرد الخارجي المبهم مقصودًا بالحكم مع تحقق العهد لجنسه ممّا ينشأ عنه تقييد لهذا الجنس بظروف تَشَخُّصِهِ في الخارج التي يدركها المخاطب من المقام، ونمطٍ لا يكون فيه الفرد الخارجي مقصودًا بالحكم، بل يكون ثبوته بحكم العقل بمقتضى القرينة، ومن ثمّ يبقى الجنس معه على إطلاقه، وهو فرقٌ دقيق، وسوف أعتبرُ النمطَ الأوّل وحده هو الذي يدخل تحت تعريف العهد، وسأسمّيه العهد الجنسي وأعني به أن يعهدَ المخاطَبُ تشخُّصَ الجنسِ في ظروفٍ وأحوالٍ معينةٍ دون أن يعهد الأفرادَ نفسَها.

ويظهر من التحليل السابق أنّ العهد ينقسم إلى عهد شخصي وعهد جنسي، وأنَّ للعهد معنى في تعريف الجنس في ضمن بعض مبهم غيرَ معناه في تعريف

الشخص؛ فمعناه في تعريف الشخص تعيُّن مدلول اللفظ المعرَّف عند المخاطب وهذا التعين قد يكون حقيقيًّا وقد يكون تقديريًّا كما أشار إلى ذلك العصام بقوله: «لام العهد إشارة إلى معهود حاضر في ذهن المتكلم والمخاطب؛ إمّا لذكره سابقًا في كلامك أو كلام غيرك صريحًا أو غير صريح وهو العهد التحقيقي، وإمّا لتعينه وكونه معلومًا لا محالة حقيقةً أو ادعاءً لغرض وهو العهد التقديري»، وقد اقتصر في العهد التحقيقي على سبق الذكر مع أنَّ الحضور والمعاينة يفيده أيضًا بل هو الأصل في التعيين ثمّ ينوب عنه الذكر يقول ابن مالك: «كل اسم معرفةٍ فهو مُعَيِّنٌ لمدلوله، أي: مُبَيِّن لحقيقته تبيينًا يجعله كالمنظور إليه عيانًا»، وكذلك فالإدراك الحسي لأحد أفراد جنسٍ ما من روافد العهد الذهني أو العلمي.

وأمّا معنى العهد في تعريف الجنس فهو معرفة المخاطب بظروفٍ وأحوالٍ خاصة تجعله يتوقّع وجود بعض أفراد الجنس في الخارج، وهذا التوقّع هو الذي يتيح للمتكلم أن يستعمل اللفظ معرَّفًا، فإن كانت تلك المعرفة الخاصة غائبةً في ذهن المخاطب كان في استعمال المعرفة من قبل المتكلّم تنبيهٌ له كي يستحضرَها ويبدأ في فهم الكلام وفقًا لها، ويدخل تحت هذا النوع ما يُعرف بالاستغراق العرفي، وإن لم توجد معرفة خاصة في مقام الخطاب ولم يُدَلَّ عليها في المقال، كان تعريف الجنس خارجًا عن حدود العهد وإن دلّت قرينة على إرادة بعض مبهم في الخارج.

أمَّا ضمير الغائب الذي يعود إلى ما يفيد الاستغراق أو الماهية فيكفي لدخوله تحت العهد افتقارُه وضعًا إلى مرجع يفسِّره؛ وذلك لأنَّ المدلول الاستغراقي والمدلول الجنسي [= الماهية] لما كانت دلالة اللفظ على كلٍّ منهما بواسطة قرينة لم يعدْ معلومًا بمجرد الوضع اللّغوي أو المعرفة اللغويّة العامة، بل صار يحتاج إلى

معرفة خاصة بين المتكلم والمخاطب، والافتقار إلى هذه المعرفة هو لبّ فكرة العهد، ويدخل هذا تحت العهد الجنسي.

فمدارُ العهد على افتقار اللّفظ إلى ما يُعَيِّنُ مدلولَه مطلقًا أو يدلُّ على وجوده في الخارج وجودًا مقيدًا بظروفٍ وأحوالٍ مُعَيَّنَةٍ.

وهذا يستدعي النظرَ في الوسائلِ التي يتحقّق بها العهدُ لدى المخاطب، والقرائنِ التي يستعين بها على ربط الاسْم المعرَّف بمدلوله المعهود.



(٣) وسائلُ تحقّق العهد:

والحق أنَّ المتتبع لكلام النّحاة[١] حول (أل) العهدية يدرك بيسر أنَّ هناك ثلاثَ وسائل يتحقّق بها العهد لدى المخاطب هي:

١ـ الحضور الحسي في مقام الخطاب.

٢ـ سبق الذكر.

٣ـ العِلْم بالمعهود دون سبق ذكره، أو حضوره.

وإذا كان من الواضح كونُ الحضورِ وسبقِ الذِّكرِ مُنْشِئَينِ للعهد الذي هو نوعٌ مِنَ العلم؛ فإنَّ كونَ العِلْم في الذهن منشئًا له غير ظاهر؛ لأنَّ العلم نفسَه هو العهدُ، لا وسيلةٌ مفضية إليه، والجواب عن هذا الإشكال أنَّ الذين نوّعوا العهد

(١) على خلافٍ بينهم في الحضور.. أهو قسيمٌ للعهد، أم رافدٌ له، وقد سبق.

من حيث وسيلته، قالوا ينقسم إلى: عهد حضوري وذكري وعلمي أو ذهني، فنسبوا القسمين الأولين إلى وسيلة منضبطة محدّدة، ثمّ وجدوا أن ما عدا هذين القسمين لا ينضبط بوسيلة فنسبوه جملةً تارةً إلى العلم ومرادهم أسباب العلم ووسائله المتكاثرة التي لا تنضبط من جهة نسبتها إلى مقام الخطاب إلّا بأثرها وهو حصول المعهود في ذهن المخاطب، وتارةً إلى الذهن الذي هو محلٌّ للعهدِ والعلمِ مطلقًا، فكلُّ عهدٍ إنما يقع في الذهن، كما أنَّ رَبْطَ المخاطَبِ بينَ اللفظِ المعرَّفِ ومدلولِه المعهودِ إنما يكون بحركة الذِّهنِ. والحاصل أنَّ المراد بالثالث من وسائل تحقق العهد في ذهن المخاطب ليس أمرًا واحدًا بل كل وسيلة لا تنضبط علاقتُها بالسياق المقامي والمقالي، وذلك ما عدا الحضورَ وسبقَ الذِّكرِ.

وقد جمع ابنُ مالك الحضورَ المقامِيَّ وسبقَ الذِّكرِ تحتَ مُسَمَّى الحضورِ الحسيِّ، وأطلق على الوسيلة الثالثة الحضورَ العِلْمِيَّ فقال: «فإِنْ عُهِدَ مدلولُ مصحوبِها بحضور حسيٍّ أو علميٍّ فهي عهدية».

ثم قال: «أشرتُ بالحضور الحسي إلى حضورِ ما ذُكِرَ كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، وإلى حضورِ ما أُبْصِرَ كقولك لِمَن سدّد سهمًا: القِرْطاسَ واللّـه، وبالحضور العلمي إلى نحو قوله تعالى: ... ﴿إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]».

وهذه الطريقة تُراعِي طبيعة وجود المعهود فهو إمّا وجود خارجي في الواقع أو في اللفظ، وإمّا وجود ذهني، ويمكن أن يستثمر ذلك عند التّحليل في تحديد درجةِ تَعَيُّنِ المعهودِ.

ولكنَّ الحضور الذي جعله ابنُ مالكٍ جامعًا لوسائل العهد سابقٌ على التّلفظ بالمعرفة[١]، وهو يختلف عن الحضور في الذهن الذي ينشأ عن استعمال المعرفة، ومَن يقرأ عبارة عصام الدين في الأطول: «لامُ العهدِ إشارةٌ إلى معهودٍ أي مُدرَكٍ حاضرٍ في ذهن المتكلم والمخاطب، إمّا لذكره سابقًا.. وإمّا لتعَيُّنِه وكونه معلومًا لا محالةً»، يشعر أنه يوحّد مفهومي الحضور؛ لأنّه لم يُفَرِّقْ بين وظيفة المتكلم ووظيفة المخاطب، والواجب- فيما أرى- التّفريقُ بينهما؛ لأنَّ وظيفة المتكلم قبل التلفظ ووظيفة المخاطب بعد التلفّظ، نعم؛ رعايةُ حالِ المخاطَبِ مؤَثِّرةٌ في اختيار المتكلم، لكنَّ المرادَ بوظيفة المخاطب هنا فهمُه للخطاب وانفعالُه به، لا دورُه في عملية الخطاب عمومًا، فمِن المعقول أن تختلف الوظيفتان، فيقالَ: إنَّ العهد عملية لها خطوتان:

الأولى: معرفةٌ بالمعهود سابقة لاستعمال اللفظ مُعَرَّفا، وهي ناشئةٌ إما عن الحضور في المقام أو الذِّكْرِ في المقال أو غيرهما كالشّهرة مثلا[٢]، والمقصودُ هنا المعرفةُ الحاصلةُ للمخاطَبِ التي اطَّلَعَ عليها المتكلِّمُ، مع سببها؛ حتى يستعملَ اللفظَ اللائق بالسبب، ومراعاتُها وظيفةُ المتكلم.

---

(١) وهذا واضحٌ في العهدين الذّكري والذّهني، وأمّا العهدُ الحضوريُّ فإنَّ إدراك المخاطب لمعهوده قدْ يقع بعد التلفُّظ، فالحكمُ عليه بأنَّه سابقٌ للتلفّظ إنَّما يصِحُّ من جهةِ اعتقادِ المتكلِّمِ أنَّ المخاطَبَ في وُسْعِه إدراكُ المدلولِ الحاضرِ ولو بعد التلفّظ، وهذا ما يصحّح كوْنَ الحضورَ مُطلقًا مندرجًا تحتَ العهْد مع أنَّ العهدَ سبقُ العلْم.

(٢) وهذه الخطوةُ يراها ابنُ الحاجب علّةَ التعريف، ويُمَيِّزُ بينها وبين الأمر الذي ضُمَّ إلى اللّفظ ليدلّ على كوْنه مَعرفةً، وهو عندَه طبيعةُ الوضْع أي أنْ يكون اللّفظ موضوعًا لشيءٍ بعيْنه، وهذا يقتضي أنَّ ذِكْرَ اللّفظِ يستدعِي مدلولَه المعيَّنَ، فتأتي الخطوة التالية. [انظر: أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٦٩].

الثانية: حضورٌ لهذا المعهود في الذهن، وهو تالٍ لاستعمال اللفظ مُعَرَّفًا؛ لأنه ناشئ عنه؛ لأنَّ لفظ المعرفة هو الذي يدعو الذهن إلى أن يتحرك بحثًا عن المعهود لتعيينه أو تعيين إطاره، وحينئذٍ ينقلب ما كان سببًا للعهد في الخطوة الأولى قرينةً على تعيين المعهود، والقيامُ بهذه الخطوة وظيفةُ المخاطَبِ.

ومعنى هذا أنَّ الحضورَ أو بالأحرى الإحضارَ في الذهن جزءٌ من عملية التعريف العهدي، يمثل أثَرَ استعمالِ المعرِفَةِ لا وسيلةً للعهد ولا قرينةً على المعهود[١].

إنّ الحضور في الذهن هو التَّعْيينُ الذي يُراد من استعمال المعْرِفَة، وهو يتمّ بانتقال الذهن من اللفظ المعرَّفِ إلى مدلوله المعيَّنِ، مستعينًا بقرينة غالبًا، وهذا الانتقال هو ما أسمّيه بالإحالة العهدية.

ويمكننا أن نسمّي هذه العملية التي تجري في عقل المتلقي بالإحالة العهدية، ونعني بها انتقال الذّهن من اللّفظ الموضوع ليستعمل في معهود (في شخصٍ مُعَيَّنٍ أو جنسٍ في ضِمْنِ فردٍ مبهمِ الذاتِ معيَّنِ الإطار) ـ إلى ذلك المعهود الذي يتحقّق وجوده في الذهن بواسطة قرينة التعيين التي ترجع إلى المقام أو المقال.

وحتى يزدادَ الأمرُ وضوحًا دَعْنا نتأمّلْ قولَ ابنِ مالك: «كلُّ اسم مَعْرِفَةٍ فهو مُعَيِّنٌ لمدلولِه.. إلّا أنَّ غيرَ العَلَمِ يُعَيِّنُ مسمّاه بقيدٍ، والعَلَم يعيِّنُ مسمّاه دون قيد، ولذلك لا يختلف التعبير عن الشخص المسمى زيدًا بحضور ولا غيبة بخلاف

(١) وهذه النتيجة نستطيعُ أن نستثمرَها في تحليل المواضع التي أهملَ فيها العهد، كما في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْـهِ﴾ [الأحزاب:٢٣]، ونحوه مثل: (فبشرنه بغلام حليم) [الصافات: ١٠١].

التعبير عنه بـ(أنت) و(هو)»، مع قول ابنه: «كل معرفة ـ ما خلا العلم ـ دلالته على التعيين بقرينة خارجة عن دلالة لفظه، وتلك القرينة إمّا لفظية كالألف واللام والصلة، وإمّا معنويّة كالحضور والغيبة».

فسنلاحظ أنَّ بدر الدين استعمل (القرينة) مكان (القيد) الذي استعمله والده، وهذا يدفع إلى التساؤل: هل القرينة والقيد بمعنى واحد؟ ويمكننا الإجابة بتحليل مثالين مُستفاديْن من كلام ابن مالك، هما:

ـ زيد يحب الخير.

ـ أنت تحب الخير. (مقولةً لزيدٍ).

إذ نجد أن المعرفة في المثال الأول تدلّ على أمرين فقط، هما:

١ـ ذات متّسمة بالإفراد والتذكير.

٢ـ تعين تلك الذات وانحصارها في شخص واحد هو المسمى زيدًا.

أمّا المعرفة في المثال الثاني فإنها تدلّ على أمرٍ ثالث مع السابقين، هو:

٣ـ معنى الحضور في الحدث الكلامي في جهة الخطاب لا التكلّم.

وهذا الأمرُ الثالث هو الذي سمّاه ابن مالك (قيدًا) وهو موجود في كل المعارف ماعدا العلمَ، لكنه يختلفُ من نوع لآخر فهو في الضمائر الحضور والغياب عن الحدث الكلامي، وفي أسماء الإشارة كوْن مدلولاتها مشارًا إليها، وفي الاسم الموصول كونه مفتقرًا إلى صلة تتمّمه، وفي المعرف بـ(أل) دخول (أل)، وفي المنادى كونه مطلوبًا إقباله، وكلّ هذه القيود ـ باستثناء (أل) ـ تمثّل مدلولاتٍ إضافية للمَعْرِفَة، أمَّا (ألْ)

فهو قيد لفظي لكنه ـ في النهاية ـ كالجزء من لفظ المعرفة، فالقيد إمّا أن يكون جزءًا من المعنى أو من اللّفظ.

وأمّا القرينة فهي متعلّقة بالأمر الثاني، وذلك أنَّ تعيين مدلول المعرفة لا يَتَوَصَّلُ إليه المخاطبُ أو المتلقي عمومًا إلّا بمعونة أمر خارجي، أيْ خارج اللفظ يكون دليلًا له، وهذا الدّليل هو القرينة المعينة للمدلول، وهي شيء لا بدّ منه في كل المعارف العهدية، بما فيها العلم، بخلاف المعارف الجنسيّة التي يكفي في تعيين مدلولها المعرِفَةُ العامة بالمعنى المعجمي لها[١].

ويشهد لهذا التحليل قولُ السنباطي: «وقد يعترض [على حد العلم] بأنَّ دلالته على تعيين مسمّاه ليست مطلقة بل بقرينة الوضع وجوابه ما أشار إليه الشارح بقوله: بمجرد الوضع أو الغلبة، وحاصله أنَّ المراد بـ(الإطلاق) ـ بقرينة قوله: وخرج.. الخ ـ عدمُ احتياجه في دَلالته على تعْيين مسمّاه إلى قرينة لفظيّة أو معنويّة غير الوضع فإنَّ الاحْتياج إلى قرينةِ الوضع موجودٌ في كلٍّ مِن الحدِّ والمُخْرَج المذكور».

ومحلّ الشاهد في هذا الكلام أنّه مشعرٌ باحتياج العَلَم في تعيين مسمّاه إلى قرينة، وهذا عينُ ما أريد إثباته، غير أني أخالفُه في جعل هذه القرينة هي الوضعَ مجرّدًا هكذا، وأرى أنّها العِلْمُ بالوضْع، أي: علم المخاطب بالوضع؛ لأنَّ وَضْعَ العَلَم وضعٌ خاصٌّ وليس عامًّا يعرفه كلّ أبناء اللغة؛ فلا بدّ من إحداث عِلْمٍ للمخاطب

(١) وذلك إنْ كان المرادُ بها حقيقتُها، فإنْ أريد بها معنَى مجازي، فالمعوَّل على قرينة المجاز وهي بخلافِ قرينةِ التّعْيين.

بأنَّ هذا العَلَم موضوع على ذاتٍ تتعيّن عنده بقرائنَ أخرى تعود إلى المعاينة والإخبار، فأوَّلُ تحققٍ للعهد في العَلَم عند أوَّلِ إخبارٍ للواضع به حيث يُعَدُّ هذا الإخبارُ نفسُه عهدًا بين الواضع والمخبَر به.

وعلى هذا، فالمرادُ بالقرينة ما يستعين به المخاطب على الربط بين الدالِّ الذي هو اللّفظ المعرَّفُ تعريفَ عهدٍ، والمدلول الذي هو الشيء المعيَّن المعهود المراد بذلك اللفظ، ولولا هذه القرينة ما كان اللّفظ وحدَه كافيًا في تعْيين المراد، وهذه القرينة جزءٌ مهمّ في عملية الإحالة العهديّة، فهي تقوم بوظيفتيْن أساسيّتين لهذه العملية الأولى: إنشاء العهد لدى المتلقي، والآخِرة الربط بين المحيل والمُحال إليه.

وهذا التّفريقُ بين القرينةِ والقيْد ظاهرٌ بَيِّنٌ في المعرَّف بـ (أل) العهديّة؛ لأنّ القيد فيه لفظي، والقرينة هي الحضور، أو سبق الذكر، أو سبق العلم بوسيلة أخرى وهي منفصلةٌ عن اللّفظ المعرَّف، لكنّه في بقية المعارف يحتاجُ إلى وقفةٍ تستجلي طبيعةَ العهد فيها لتصلَ إلى تمييز قيد التعريف عن قرينته في كلٍّ منها.

فأمّا الضمير فتَعَرُّفُه بالعهد يظهرُ في قول سيبويه: «وأمّا الإضمارُ فنحو: هو وإيّاه.. وإنّما صار الإضمار معرفة؛ لأنّك إنّما تضمر اسماً بعدما تعلم أنَّ مَنْ تحدِّثُ قد عرف مَنْ تعني وما تَعْنِي، وأنّك تريد شيئًا يعلمه».

فهو يشيرُ إلى أنّ معرفة المخاطب السابقة بالمدلول المعيَّن، وبأنَّ الضمير دالّ عليه ـ وهي أساسُ مفهومِ العهد ـ هي التي تجعلُ الضميرَ معرفة. وفي الوقت نفسه، تتيح للمتكلّم استعمالَ الضمير بصفته معرفة، ومِن الملاحظ أنّه يشير إلى وظيفة المتكلم، ومِن ثمّ فلم يصرّح بالقرائن التي تُعِينُ المخاطبَ على تعيين ما يقصدُه

المتكلّم، ويقول المبرد مؤكدًا تعرُّفَ الضمير بالعهد: «فالمضمرةُ لا تُنْعَتُ لأنَّها لا تكونُ إلّا بعدَ معرفةٍ لا يَشوبها لَبْسٌ».

وأمّا القرينة المعيِّنَة للمعهود مع الضمير فقدْ نصّ عليها ابنُ برهان بقوله: «فتقدّم اسم الغائب قرينة، وحضور المتكلّم والمخاطب قرينة، والذي عرّف الضمير غايةَ التّعريف هو حضورُهما والمشاهدة لهما، وتقدمُ ذكر الغائب هو الذي يصيِّره بمنزلة الحاضر المشاهَد في الحكم».

ويؤخذُ من هذا أنّ القرينة المعيِّنة للضمير في الأصل إمَّا أنْ تكون العهدَ الحضوري، وذلك مع ضمير المتكلّم والمخاطب، والحضور المعيِّن لهما هو الحضورُ الحسيّ المطلق أي مِن غير مراعاة لكونهما طرفيْن في الخطاب، وهذا بخلافِ الحضور الذي هو قَيْدٌ فيهما؛ لأنّه حضورٌ مَخصوص بحالةِ الخطاب؛ ولذلك يعدّ كلّ ما سوى المتكلّم والمخاطب غائبًا وإنْ كان معهما، إذِ المعنى أنه غائبٌ عن الخطاب، وليس طرفًا فيه، وهذا القيدُ شيء ثابت، متحقّق للضمير بالوضع، وهو خلافُ القرينة التي تتحقّق في الاستعمال، وتختلفُ من استعمالٍ لآخر.

أو العهد الذكري وذلك مع ضمير الغائب؛ حيث يتعيَّن مدلوله غالبًا بتقدّم ذكرِ ما يفسِّرُه معنى أو لفظًا أو حكمًا، نحو: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ﴾ [الأنبياء: ٥١]، فـ (إبراهيم) الذي هو مرجعُ الضمير في (رشدَه) قرينةٌ تعيِّنُ المرادَ منه، وهو مسمّى هذا الاسم ـ عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ـ، وهذا يعني أنَّ مرجعَ الضمير ليس هو المحطَّ النهائي لذهن المتلقّي، بل هو واسطة إلى مفهومِه الذهني ومدلوله الخارجي، يقول أبو البقاء العكبري: «الضميرُ لا يدلّ على المسمّى بنفسه»، أيْ أنه يدلّ على المسمّى بواسطةٍ، وهي المرجعُ أو المفسّر، وهو نوعٌ خاصٌّ من قرائن

العهدِ الذكريَّة، وربّما احتاجَ إلى قرينةٍ وسيطة لربط الضّمير به، أو إلى قرينةٍ تالية له لتعْيين مدلولِه، أو عُضِّدَ بقرينةٍ مساوقةٍ لمزيدِ بيانٍ[1].

وأمّا اسم الإشارة فإنّه يتعرّف بالعهدِ الحضوري، يقول عبد القاهر الجرجاني موضّحًا هذا: «فإنّما كان معرفة لأجل أنّك تشيرُ إلى شيء بحضرتِك، فالإشارةُ تفيدُ التعريف لأنّها تَخُصُّ وتَفْصِل».

ومن أوضحِ ما اطّلعتُ عليه في بيان تعريفِ اسم الإشارة قولُ ابن يعيش: «ومعنى الإشارة الإيماءُ إلى حاضرٍ بجارحة، أو ما يقوم مقامَ الجارحة، فيتعرّف

---

(١) **فالأولُ** كقولِ اللّـه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصف:٩] فإنَّ إرجاعَ الضمير في (يظهره) على (دين الحق) قرينة تعيِّن مدلولَ الضمير، لكنَّ هذا الإرجاعَ نفسه يحتاجُ إلى قرينة، وهي قوله تعالى: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ ولو قيل: ليظهره على المشركين؛ لكانَ الضميرُ عائدًا إلى (رسولَه)، فهي قرينةٌ على المرجع، والمرجع قرينة على المُحال إليه، ولا إشكالَ في تراتُبِ القرائن، وقد تتباعدُ هذه القرينة كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة:١٧٧]، حيث يحتمل الضميرُ العودَ إلى المال أو إلى المؤتي، لكن «ذكر في موضع آخر ما يدلّ على أنّ المصدر مُضافٌ إلى فاعله، وأنّ المعنى: على حبّه، أي حبّ مؤتي المال لذلك المال، وهو قولُه تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]» [أضواء البيان ١/ ١٤٢].
والثاني: كقولِه تعالى: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾ [يونس:٥٨] الضميرُ (هو) يعودُ إلى اسْم الإشارة (ذلك)، ولكنّه لا يكفي في تفسير الضمير الوقوفُ عند اسم الإشارة، بل لا بدّ من الرجوع إلى المشار إليه وهو (فضل اللّـه ورحمته).
والثالث: كقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ﴾ [يونس:٦١]، الضميرُ في (منْه) له مرجعٌ متقدّم هو (شأن) على قولٍ، وقرينةٌ متأخرة هي (مِن قرآن) لزيادة البيان إذِ الشّأن يشملُ التلاوةَ وغيرَها، ويمكنُ تسمية هذا النّمط باكتنافِ القرائن للمحيل.

بذلك، فتعريفُ الإشارة أن تخصّص للمخاطب شخصًا يعرفه بحاسّة البصر، فلذلك قال النحويّون: إنَّ أسماء الإشارة تتعرّف بشيئين: بالعين، والقلب». وهذا صريحٌ في أنّ تعريف اسم الإشارة معتمدٌ على حضور مدلولِه وإدراك المخاطب الحسّي له، وقرينةُ التعريف هنا ليست مجردَ الحضور، بل الحضورُ مع الإشارة المخصِّصَة[1].

فمعنى اسمِ الإشارة «هذا الحاضر المشار إليه»، و«تعريف الحضور هو أنْ يُشارَ باللّفظ إلى فردٍ حاضر»، ويقول الخضري: «اسم الإشارة: هو ما وضع لمشار إليه أي حسًّا بالأصْبع ونحوه؛ فلا بدّ من كونه حاضرًا محسوسًا بالبصر، فاستعمالُه في المعقول والمحسوس بغيره مجاز.. فخرجَ ضمير الغائب و (أل) لأنّ إشارتَهما ذهنيّة»، وقال الصبّان: «كون الإشارة حسيّة يستلزم كونَ المُشار إليه محسوسًا بالبصر حاضرًا؛ فاستعمالُه في غيره مجاز»، ويقول الرّضي: «وضعُ أسماءِ الإشارة للحضور والقرب على ما قلنا: إنّه للمشار إليه حسًّا، ولا يشارُ بالإشارة الحسيّة في الأغلب إلّا إلى الحاضر القريب الذي يصلحُ أنْ يقع مخاطبًا».

ويتّضح مِن هذه الأقوال أنَّ القيدَ في اسْم الإشارة هو كوْنُ مدلولِه مُشارًا إليه، وهذا وضعي ثابت، أمّا القرينة فهي الإشارةُ الفعليّة المتجدّدة بالاستعمال،

---

(١) يقول الصبّان مقرّرًا هذا: «وكان عليه أنْ يقول: أو حسيّة، كالإشارة الحسيّة في اسْم الإشارة؛ لأنّها القرينةُ التي تعَيَّنَ بها مدلولُ اسْم الإشارة، لا مجرّد الحضور، كما زعمَه البعضُ مدخلًا لقرينة اسْم الإشارة في قوله: (أو الحضور) ». [حاشية الصبّان ١/ ١٢٧]. وأقول: إنّ الحضور مُعتبر أيضًا، لكنْ مع الإشارة الحسيّة، وهي معه كالتكلّم والخطابِ في الضمائر.

وهي تقتضي الحضورَ فهي وسيلةٌ من وسائل العهدِ الحُضوري، إلى جانبِ التكلّم والخطاب والإقبال في النّداء.

ومِن الملاحظ ـ مِن الأقوال السّابقة أيضًا ـ أنَّ قيد اسْم الإشارة قد يتخلّف عند الاستعمال، فيحمَلُ على المجاز، وهذا دليلٌ على أنَّ القيد جزءٌ من المدلولِ الوضعي للفظ، أمّا القرينةُ المعينة فإنّها لا بدّ منها، ولذلك إذا تخلّفت الإشارة الحسيّة حلّ محلَّها قرينةٌ أخرى لفظيّة، ويوضّح هذا قول المبرد: «مَن قال: يا زيد الطويلُ، قال: يا هذا الطويلُ، وليس بنعتٍ لهذا، ولكنّه عطفٌ عليه، وهو الذي سُمِّيَ عطفَ بيان. ألَا ترى أنّك إذا قلت: جاءني زيد، فخفت أنْ يلتبس الزّيدان على السامع أو الزّيود؛ قلت: الطويلُ، وما أشبهَه؛ لتفصِلَ بينه وبين غيره، ولا تذكرُ إلّا ما يخصُّه ممّا له مثلُ اسمِه. وإذا قلت: جاءني هذا، فقد أومأتُ له إلى واحدٍ بحضرتك، وبحضرتكَ أشياءُ كثيرةٌ، فإنّما ينبغي أن تُبِينَ له عن الجنسِ الذي أومأت إليه؛ ليفصلَ ذلك من جميع ما بحضْرتك ممّا يراه، فأنتَ هناك إنّما تخصّ له شيئًا مِن شيء ممّا يعرفُه بقلبه، وأنت ها هنا إنّما تُبِينُ له واحدًا من جماعةٍ تلحقها عينه».

فتابعُ اسم الإشارةِ هو القرينةُ اللّفظية التي تُقوِّي القرينةَ المقاميّة، أي الإشارة، أو تعوِّضُها متى تخلّفت.

وقريبٌ من اسْم الإشارةِ تعريفُ المنادَى بالقصد والإقبال فإنّه داخلٌ تحت العهدِ الحضوري، لكنَّ وسيلتَه هنا هي الإقبال على المنادَى، وهذا الإقبالُ المتغير والمتجدّد بالاستعمال هو قرينة التّعيين، وهو من بابِ الإقبال على

مخاطب معيّن في مكان يتعدّد فيه الأشخاص، أمّا القيدُ هنا فهو كوْن اللّفظ مع دلالتِه على معيّن دالًّا على أنَّ مدلولَه منادًى مطلوبُ الإقبال والإجابة.

وأمّا الأسماءُ الموصولةُ فتحتملُ العهدَ والجنس، والذي يحدّد ذلك هو صلةُ الموصول؛ لأنَّ الاسمَ الموصول مفتقرٌ دائمًا إلى الصّلة وهو «على حيالِه غيرُ مستقلٍّ جزءًا، والتعريفُ والتنكير فرعُ الاستقلال»، ويبيّن ابنُ مالك هذا بقوله: «المشهور عند النحويّين تقييدُ الجملة الموصول بها بكوْنها معهودة، وذلك غيرُ لازم؛ لأنَّ الموصول قد يُراد به مَعهودـ فتكون صلتُه معهودةً، كقولِه تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧].. وقد يُراد به الجنس فتوافقُه صلتُه كقولِه تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾ [البقرة: ١٧١].. وقد يقصد تعظيم المَوصول؛ فتبهمُ صِلَته»، ونقلَ الصّبان عن الروداني ما يفيد إجراءَ معاني (أل) المعرّفة على الاسْم الموصول.

وعلى هذا، فكما يتناولُ العهدُ بعضَ ما عُرِّفَ بـ (أل)، فإنّه يتناولُ بعضَ الموصولات التي تستعملُ في معيَّن، أو تدلّ على الجنس في ضمن فردٍ مُبهم مقصودٍ بالحُكم، وقرينةُ تعْيينِ المرادِ بالمَوْصولِ هي العهدُ الذي في الصّلة، والقيدُ هو الارتباطُ بين الموصول وصلتِه الناشئ عن افتقار الموصول، والعهدُ قد يتحقّق وقد يتخلّف، والارتباطُ متحقّقٌ دائمًا أريدَ بالموصول العهد أو الجنس.

وهذا فيما أرى- أولى من جهةٍ- ممّا ذهب إليه الفارسي مِن أنّ تعريفَ الموصول بالعهد الذي في الصّلة لكونه غيرَ جامع، وأولى- من جهةٍ أخرى- ممّا ذهب إليه ابنُ الحاجب مِن أنَّ تعريفَ الموصول وصلتَه معًا بالموصول، وأنَّ الأسماءَ الموصولة «وُضعت في تعريف الجُمل مثل اللّام في تعريف المفرد.. وقام الدليلُ على أنَّ اللامَ

حرف، وعلى أنَّ الذي اسْمٌ فوجبَ أن يتّبع، ولا بعد في أن يكون الاسمُ يفهمُ منه التعريف»؛ لأنَّ المعرّف على هذا هو جُملة الصّلة والموصول أداةٌ لتعريفها مع أنّ التّعريف مِن سِمات الأسماء لا الجُمل، والمعدودُ في المعارف هو الاسمُ الموْصول لا الصّلة، بخلاف المعرّف بأل، فإنَّ مدخولَها هو المعدودُ في المعارف لا (أل)، وكونُ الاسم يُفهمُ منه التعريف خلافُ الأصْل؛ لأنَّ التّعريف من معاني الحروف، والقول بتضْمين الأسماءِ الموصولة معنى (أل) تكلّفٌ لا داعي إليه.

وممّا سبق، يتّضح أنَّ العهدَ يتناول الأعلامَ والضمائرَ وأسماءَ الإشارةِ والمعرَّفَ بالنداءِ، كلَّها باعتبار أصلِ وضْعها، ثمّ ما أُرِيدَ به فَرْدٌ معيَّنٌ أو مُبهمٌ في ظروفٍ وأحوالٍ معيَّنةٍ من الاسم الموصول والمعرّف بـ (أل)، وما أضيفَ إلى واحدٍ منها، وتمثّل هذه العناصرَ المحيلَةَ إحالةً عهديّةً.

كما يتّضح أنَّ القيد وضعيٌّ ثابت، وهو جزءٌ من معنى المحيل أو من لفظِه، والقرينة استعماليّة مُتغيرة، وهي في الأساس أيُّ وسيلة تؤدي إلى ربطِ المتلقّي بين المُحيل والمُحال إليه، وتُسْتَمَدُّ ممَّا يُذْكَرُ في الكلام أو يَحْضُرُ في المقام أو يُسْتَحْضَرُ في الذّهن، وقد تكونُ دالَّةً على المُحال إليه دلالةً مباشرةً كما لو كانت لفظًا موْضوعًا له، أو إشارةً إلى حاضِر، أو غيرَ مباشرةٍ كما لو كانتْ لمجرَّدِ التّذكير به، أو تُسلِمُ لقرائن أخرى، وقد يمتدُّ أثرُها وراءَ مجرّد الرّبط إلى تشكيل صورة المُحال إليه في ذهْن المتلقي كما يحدثُ مثلًا في عوْد الضمير على نكِرَة.



المحتويات

